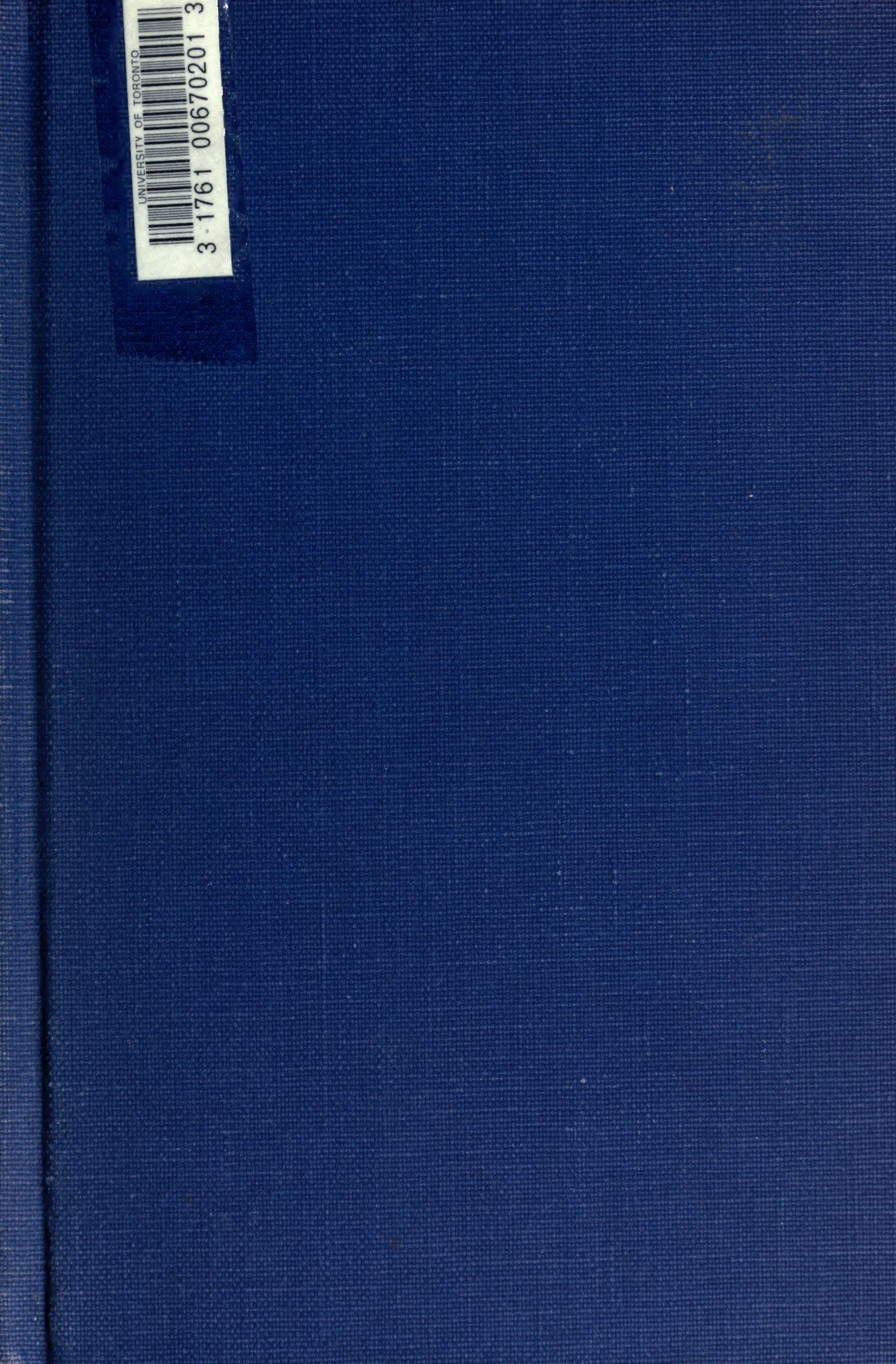










Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters

nach Problemen

dargestellt

von

Dr. David Neumark

Professor am Hebrew Union College in Cincinnati.

Erster Band: **Die Grundprinzipien I.**

Erstes Buch: **Einleitung.**

Zweites Buch: **Materie und Form.**

BERLIN

Verlag von Georg Reimer

1907.


LIBRARY
JUN 7 1976
UNIVERSITY OF TORONTO

Der

Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums

in Berlin

zum

22. Oktober 1907

dem Tage der **Einweihung** des neuerrichteten

Lehrhauses

(Artillerie-Strasse No. 14)

im fünfunddreissigsten Jahre ihres Bestehens

in alter Treue

gewidmet vom

Verfasser.


LIBRARY
DEC 4 1978
UNIVERSITY OF TORONTO

Vorwort.

Die Aufgabe dieser Schrift ist im ersten und dritten Kapitel der Einleitung genügend klargelegt und begrenzt worden. Einer besonderen Rechtfertigung bedarf diese Schrift nicht. Die wissenschaftliche Literatur des Judentums besitzt keine zusammenfassende Darstellung der jüdischen Philosophie. Eine solche ist schon seit Jahrzehnten das Desiderium Aller, die für die Wissenschaft, besonders für die Philosophie des Judentums Interesse haben. Mehr beschäftigte mich die Frage, ob die Vorbedingungen bereits erfüllt sind, die eine zusammenfassende Geschichte der jüdischen Philosophie voraussetzt. Und in der Tat hielt ich es für geboten, zuerst eine Monographie über die Philosophie Maimunis abzufassen, und dieser galt denn auch seit Jahren meine Arbeit auf diesem Gebiete. Schon beim Abschluss der Vorarbeiten zeigte es sich jedoch, dass die Darstellung der Philosophie Maimunis nicht nur das ganze Material zur Geschichte der jüdischen Philosophie bis Maimuni als den weiteren Hintergrund voraussetzt, das war selbstverständlich, sondern auch eine möglichst vollständige Orientierung in der vorhergehenden Entwickelung. Ich beschloss dennoch, die Maimuni-Monographie auszuführen. Je weiter aber ich in der Arbeit kam, je mehr befestigte sich in mir die Ueberzeugung, dass ich die Philosophie Maimunis auf Grund der vorhandenen Monographieen über die Systeme seiner Vorgänger nicht darstellen kann. Meine Anschauungen über den Entwickelungsgang der jüdischen Philosophie haben sich im Verlaufe meiner Studien von der herrschenden Auffassung so grundsätzlich entfernt, dass ich mich gezwungen sah, der Schrift über Maimuni eine Skizze über die jüdische Spekulation im Altertum und in der talmudischen Zeit voranzuschicken und die Darstellung eines jeden Einzelproblems durch eine Uebersicht über die Stellung der arabischen und jüdischen Philosophen vor Maimuni einzuleiten. Die er-

schöpfende Würdigung Maimunis machte es aber auch erforderlich, einen Blick auf die nachmaimunische Philosophie im jüdischen Mittelalter zu werfen. Die für das Schlusskapitel der Maimuni-Monographie entworfene Skizze gestaltete sich so zu einer gedrängten Uebersicht über die wichtigsten Erscheinungen in der philosophischen Literatur nach Maimuni. Der Rahmen der Einzeldarstellung war gesprengt, der Umfang zu gross, das Interesse dezentriert und auf alle philosophischen Systeme verteilt. Nur noch der Ausgangspunkt und die ausgesprochene Absicht konnten den Titel: ‚Die Philosophie Maimunis' einigermassen rechtfertigen. Ich hatte bereits mit den Vorbereitungen zur Drucklegung der geplanten Monographie begonnen, als es mir klar geworden ist, dass diese die Grenzen einer Einzeldarstellung viel zu weit überschritten hat, ohne die weiteren Grenzen einer zusammenfassenden Geschichte der jüdischen Philosophie erreicht zu haben. Besonders aber war es die Philosophie Gabirols, von der man noch heute glaubt, dass sie auf den Gang der Entwickelung fast gar keinen Einfluss hatte, die so entscheidend in den Vordergrund des Interesses rückte, dass sie Anspruch darauf erheben konnte, im Titel der Schrift irgendwie vertreten zu sein. Und so fasste ich den Entschluss, die für einen späteren Zeitpunkt geplante Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters schon jetzt in Angriff zu nehmen.

Die Skizzierung der in neun Büchern darzustellenden Geschichte der jüdischen Philosophie und die Ausführung der ersten drei Bücher ist die Frucht der Arbeit nach dem neuen Plane, der ich mich in den letzten drei Semestern fast ausschliesslich gewidmet habe. Bei dem innigen Zusammenhange des zweiten Buches mit dem dritten (Attributenlehre) hätte es sich sehr empfohlen, das letztere, wenn schon nicht in einem Bande (dazu ist der Umfang zu gross), so doch wenigstens gleichzeitig mit dem ersteren erscheinen zu lassen. Das war auch mein Wunsch und, bis in die letzte Zeit hinein, meine Hoffnung. Allein dieser Wunsch sollte nicht in Erfüllung gehen. Ich hoffe jedoch, dass die neuen Aufgaben, welche mir durch die Berufung auf den Lehrstuhl der Religionsphilosophie am Hebrew Union College in Cincinnati (Ohio), der ältesten Pflanzstätte der jüdischen Lehre und Wissenschaft in Amerika, erwachsen, das Erscheinen des zweiten Bandes nicht gar zu sehr verzögern werden.

Der eben mitgeteilte kurze Bericht aus der Entstehungsgeschichte dieser Schrift wird es erklärlich und hoffentlich auch gerechtfertigt erscheinen lassen, dass die Philosophie Maimunis den leitenden

Gesichtspunkt für die Darstellung der gesamten jüdischen Spekulation, nicht nur des Mittelalters, abgibt. Der ursprüngliche Ausgangs- und Sammelpunkt meiner Studien war ja von vornherein die Erfassung des ganzen Entwickelungsganges der jüdischen Philosophie. Die Maimuni-Monographie sollte blos zuerst die Lücke ausfüllen, die ich in den vorhandenen Vorarbeiten auf dem Gebiete der Einzeldarstellung empfunden habe. Hat sich's aber gezeigt, dass man Maimuni nur in einer vollständigen Orientierung in der Entwickelung der jüdischen Philosophie verstehen kann, nun denn: damit hat sich die Philosophie Maimunis als der objektiv gegebene Gesichtspunkt legitimiert, von dem aus die ganze philosophische Bewegung im Judentum, vor und nach ihm, überschaut werden kann.

In welchem Masse mich die vorhandenen Vorarbeiten gefördert haben, das ergibt sich aus der Darstellung, besonders aus den Anmerkungen am Schlusse der Diskussionen der Einzelprobleme. Ich habe aus allen Werken gelernt, mit deren Anschauungen ich mich auseinandersetze.

Der Kritik sehe ich mit Ruhe entgegen, nicht nur weil ich von der Richtigkeit meiner Ansichten überzeugt bin, vielmehr besonders auch deshalb, weil mir meine in langer hingebender Arbeit gewonnenen Ansichten nur solange lieb und teuer sind, als ich von deren Richtigkeit überzeugt bin. Sollte mich die Kritik von deren Unhaltbarkeit überzeugen, so wird sie gewiss, davon bin ich überzeugt, auch einen neuen Weg finden, der uns zur Lösung jener Schwierigkeiten und zur Aufhellung jener Erscheinungen führen wird, die mich auf die neuen Gesichtspunkte, die neuen Problemstellungen und Lösungen aufmerksam gemacht haben. Der Wissenschaft wird dann daraus jedenfalls der Gewinn erwachsen sein, dass die behäbige Ruhe, welche auf diesem wichtigen Gebiete jetzt herrscht, eine heilsame Erschütterung erfahren hat. Meine Arbeit würde dann, wenn nicht die Wahrheit gefunden, so doch mit einen Impuls gegeben haben, der zur Aufhellung der vielen ungelösten Probleme und Rätsel in der Geschichte der jüdischen Spekulation hinleiten wird. Wenn ein Mann von der Kompetenz und der Objektivität des Herrn Professors Goldziher (der die Aushängebogen dieser Schrift auf Veranlassung eines Freundes gelesen hat) die Richtigkeit einiger meiner grundlegenden Anschauungen bezweifelt, so muss mich das natürlich nachdenklich stimmen. Indess schöpfe ich Beruhigung aus einer Tatsache, die zunächst nur ich selbst zu würdigen in der Lage bin: Herr Professor Goldziher hat nebst den angedeuteten Ausstellungen

für meine Schrift Worte der Anerkennung und des Lobes gefunden, die mich mit Genugtuung und Zuversicht erfüllen. Ich aber weiss, und nach der Veröffentlichung der weiteren Teile dieser Schrift wird es auch jeder Fachmann beurteilen können, dass ich alles das, wodurch ich mir die so wertvolle Anerkennung erworben, gerade unter den leitenden Gesichtspunkten gefunden habe, die den Widerspruch herausgefordert haben und wohl noch vielfach herausfordern werden. Ich habe auch einen genügenden Anhaltspunkt für die Annahme, dass der anfängliche Widerspruch des Herrn Prof. Goldziher mit dem Fortschreiten in der Lektüre meiner Schrift immer mehr der Erwägung Raum gewährte, dass meine auf den ersten Blick befremdlich erscheinenden Ansichten, die von den herrschenden so vielfach und so grundlegend oder „grundstürzend" abweichen, vielleicht doch das Richtige treffen. Und auch Herr Prof. Dr. Kohler, Präsident des Hebrew Union College, der zur Zeit mit der Abfassung der Schrift ‚Systematische Theologie' für den „Grundriss" der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, zu einem guten Teile also mit den hier behandelten Problemen beschäftigt ist, hat mit der fortschreitenden Lektüre der Aushängebogen dieser Schrift den anfänglichen Widerspruch immer mehr überwunden und sich meiner Auffassung vom Entwickelungsgange der jüdischen Spekulation so weit genähert, dass ich die Zerstreuung des letzten Restes von Bedenken ruhig der Werbekraft der weiteren Teile meiner Schrift überlassen kann.

Mag sein: Einzelnes wird vielleicht der Kritik (auch meiner eigenen) nicht standhalten. Anderes wird vielleicht gründlicher ausgearbeitet und modifiziert werden müssen, die Hauptgesichtspunkte jedoch, die sich mir seit zehn Jahren, von welchem Punkte aus immer ich in die Betrachtung der über Jahrtausende sich erstreckenden Erscheinungen im Geistesleben des Judentums eindringe, immer wieder als die richtigen ergeben — diese zentralen Gesichtspunkte, hoffe ich, werden alle Anfechtungen überdauern und Gemeingut der Wissenschaft werden.

Ueber meine Darstellungsmethode hier schon Rechenschaft zu geben, wäre verfrüht. Es sei jedoch bemerkt, dass ich mich hierin stets nach der Beschaffenheit des darzustellenden Textes und besonders nach der literarischen Sachlage der Diskussion richte, von der die Behandlung der Einzelprobleme ausgehen muss. Die Momente übrigens, die hierbei entscheiden, ob ein Text ganz oder teilweise übersetzt oder blos dem Inhalte nach dargestellt, ob die Er-

läuterung vorangeschickt, in die Darstellung eingeflochten, oder nach derselben gegeben werden soll, sind so spezieller Natur, dass eine Klassifizierung derselben viel zu weit führen würde. Im Allgemeinen habe ich in Darstellung und Quellenangabe auf die berechtigten Postulate der Studierenden besondere Rücksicht genommen.

Für die Orientierung des Lesers sorgen die tunlichst vollständige Inhaltsangabe und das am Schlusse beigegebene Register, an welches ein die nötigsten biographischen und literarischen Notizen über die hier zur Behandlung gelangenden Philosophen von Israeli bis Maimuni enthaltender Anhang sich anschliesst. Bei der Zusammenstellung des Registers haben mich die Herren Dr. Hirsch Aschkenasy und Dr. Heinrich Wiesel in dankenswerter Weise unterstützt.

Das Zusammentreffen des Zeitpunkts des Erscheinens dieser Schrift mit dem der Einweihung des neuen Lehrhauses der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums hat mir den Gedanken nahegelegt, den vorliegenden Band dieser Lehranstalt, meiner alma mater in der Wissenschaft des Judentums, zu widmen. Ich erfülle hiermit eine Pflicht der Pietät und der Dankbarkeit gegen den Geist der freien Forschung auf dem Gebiete der jüdischen Wissenschaft und der Liebe zum Judentum und seiner Lehre, den ich an dieser Lehranstalt in meinen Studienjahren in mich aufgesogen habe und dem ich soviel verdanke. Dieser Geist ist es, von dem diese Schrift getragen wird und dem ich auch in Zukunft Treue bewahren werde.

Dem Kuratorium der Zunz-Stiftung in Berlin und dem Vorstande der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums in Berlin danke ich auch an dieser Stelle für die Beiträge zu den Druckkosten dieses Bandes. Zu besonderem Danke fühle ich mich noch meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. S. Maybaum verpflichtet. Das ideale Interesse, das er an diesem meinem Werke seit Jahren nimmt, gereicht diesem zur wirksamen Förderung. Auch dieses Interesse hängt mit meiner Zugehörigkeit zur geistigen Gemeinschaft der Lehranstalt zusammen, der ein grosser Teil seiner segensreichen Wirksamkeit seit Jahrzehnten gewidmet ist.

Berlin, den 13. Oktober 1907.

David Neumark.



Inhalt:

Erstes Buch:

Einleitung.



Einleitung.[1]

Erstes Kapitel.

Die Aufgaben der modernen jüdischen Philosophie.

Das Nachdenken über die theoretischen Grundprinzipien der jüdischen Religion ist so alt, wie diese selbst. Und fasst man die jüdische Religion als das auf, als was sie sich der geschichtsphilosophischen Betrachtung in ihrer Bedeutung als Kraftzentrum für die

[1]) Ueber die Aufgaben der modernen jüdischen Religionsphilosophie (und teilweise auch über die anderen in der Einleitung berührten Fragen) siehe meine Abhandlungen: „Die Religionsphilosophie," in der hebräischen Monatsschrift „Haschiloah". HH. April-Juni 1901, Bd. VII, S. 349ff., 435ff., 529ff., „Lebensanschauung und Weltanschauung, eine historisch-philosophische Skizze," ibid. XI, Sep.-Abdr. Krakau 1903; „die neuere Philosophie vom Standpunkte des Judentums beurteilt", ibid. HH. April, Juni 1904, XIII, S. 321ff.. 550ff ; einiges dazu auch in den Abhandlungen: „Die sieben Welträthsel", ibid. H. Adar 5657, I, S. 393ff.; „Die Freiheitsfrage bei Israel und den Nationen", ibid. Bd. III 5658, S. 12ff., 104ff., 296ff., 494ff.; Bd. IV, 5659, S. 202ff., 494ff.; „Die Ethik des Judentums", ibid. HH. Juli-Dezember 1899, Bd. VI. S. 65ff., 157ff., 347ff., 442ff., 540ff., ferner in den Aufsätzen: „Die Kulturkraft der Juden", „Luach-Achiasaf" 5661 S. 155ff.; „Das Judentum als Religion und Wissenschaft" ibid. 5663, S. 208ff.; „Geschichtliche Kräfte", ibid. 5665 S. 19ff u. A. — Die Abweichungen in Einzelheiten erklären sich zum Teile aus der neuen, umfassenderen und gründlichen Untersuchnng, zum Teile aber auch daraus, dass ich in jenen Arbeiten noch unter dem Einflusse von Anschauungen stand, mit denen ich mich in dieser Schrift auseinandersetze. — Auch sonst wird sich in dieser Schrift oft Gelegenheit bieten, auf die genannten Abhandlungen hinzuweisen. Vieles, das hier nur angedeutet, ist dort näher ausgeführt. Umgekehrt sind von der Geschichte der jüd. Phil. d. Mittelalters dort nur einige vereinzelte Punkte als Beispiele angeführt. Das rechtfertigt sich in der Hauptsache aus der Verschiedenheit der gestellten Aufgabe, aber auch aus der Verschiedenheit des Leserkreises, an den sich die hebräischen Abhandlungen wenden.

allgemeine kulturgeschichtliche Bewegung darstellt, als die Befreiung vom Mythos, so dringt bald die Ueberzeugung durch, dass dem Nachdenken das logische prius zugestanden werden muss. Die Religion als systematische Auffassung ist das Produkt einer Abstraktion: Der Prophet, der echte und wahre, muss von allen geschauten Bildern abstrahieren, um das zu erhalten, was ihm Zweck und Inhalt der Offenbarung sein soll. Wie nun der echte Prophet erst sich selbst vom Mythos befreien muss, bevor er als Lehrer des Volkes auftreten kann, so bezeichnet auch die Befreiung vom Mythos den Quellpunkt und den Massstab für die geschichtliche Kraft der Religion des Judentums. Die Entwickelungsgeschichte der jüdischen Religion ist in Wahrheit die Geschichte der Befreiungskämpfe gegen die eigene und fremde, altehrwürdige und neugedichtete Mythologie. Alle Reaktionen und Rückfälle, die von der objektiven Forschung, mag sie noch so sehr von Liebe und Verehrung für den Gegenstand ihrer Untersuchung getragen sein, nicht übersehen werden dürfen, vermochten und vermögen nicht, die Entwickelung von dieser ihrer Grundrichtung abzulenken. Eine jede Reaktion zieht eine Gegenreaktion nach sich, das bedeutet einen neuen Kampf, und jeder neue Kampf bedeutet eine neue Läuterung, eine neue Vertiefung der Grundlehren des Judentums. Gegen die Mythologie gab und gibt es aber nur eine Waffe: Das klare Denken. Je reiner und klarer sich ein Prophet in der Stunde der Offenbarung sein natürliches Denken bewahrt, desto höher steht er im Range der Propheten. Diese Lehre Maimunis zeigt uns den Weg für unsere geschichtliche Orientierung über die ersten Anfänge der jüdischen Philosophie: Die jüdische Philosophie beginnt mit der Formulierung abstrakter Lehrsätze. So nur das Bedürfnis der Abstraktion sich einstellt, so Lehrsätze formuliert werden, mögen sich unter diesen auch solche befinden, die noch von mythologischen Elementen durchsetzt sind, hat der Kampf des reinen Denkens gegen die Mythologie bereits eingesetzt, und die Philosophie hat in Wahrheit schon begonnen.

Die erste Aufgabe der modernen jüdischen Philosophie kann somit schon hier formuliert werden: Die Darstellung der Geschichte der jüdischen Religion unter philosophischem Gesichtspunkte.

Neu ist diese Aufgabe keineswegs, vielmehr war die Religionsgeschichte, wenn man auch von der apokryphischen und talmudischen Literatur vorläufig absieht, in der jüdischen Philosophie des Mittel-

alters seit Jehuda Hallewi Gegenstand der Diskussion. Man könnte daher mit einigem Recht die Absonderung dieser Aufgabe von der Darstellung der Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, welche wir als zweite Aufgabe bezeichnen wollen, nicht nur als eine überflüssige und ungerechtfertigte, sondern auch als eine die Einheit der geschichtlichen Erfassung des Judentums in seiner inneren gedanklichen Entwickelung störende Arbeitsteilung ansehen. Eine fortlaufende einheitliche Darstellung der gesamten hier in Betracht kommenden Erscheinungen von den ältesten Zeiten bis zu den letzten Ausläufern der jüdischen Philosophie des Mittelalters würde uns, so könnte man argumentieren, einen tieferen Einblick in die Gesetze verleihen, denen die Bewegung des Gedankens im Judentum gefolgt ist. Allein der Standpunkt, den wir in religionsgeschichtlichen Fragen einnehmen, ist von demjenigen, den unsere mittelalterlichen Philosophen in diesen Fragen eingenommen haben, so sehr verschieden, dass eine fortlaufende Darstellung nicht nur schier unüberwindliche technische Schwierigkeiten bietet, sondern auch gerade darin unzulänglich bleiben müsste, was ihr zur Empfehlung dienen sollte. Denn so wenig die Verschiedenheit unseres Standpunktes die wesentlichen theoretischen Lehren des Judentums selbst trifft, so ergibt sich doch in historischen Lehrsätzen oft eine sehr weitgehende Verschiedenheit der Anschauung. Eine zusammenhängende Darstellung müsste aber diese Verschiedenheit in fortwährender Evidenz halten, eine unerlässliche Forderung, deren Erfüllung den einheitlichen Gang der Diskussion durch die stete Einbeziehung ganz fremder Elemente hemmen würde. Soll die Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters ein Bild von einheitlichem Gepräge bieten, so muss die Darstellung in der Welt bleiben, in welcher unsere Philosophen des Mittelalters gelebt haben.

Dieser Auffassung entspricht es, wenn wir die vorliegende Schrift nicht als Fortsetzung jener Schrift bezeichnen, welche wir der Lösung der ersten Aufgabe gewidmet haben[1]. Die

---

[1] Die Dogmengeschichte des Judentums habe ich vor zwei Jahren unter dem Titel:

תולדות העיקרים בישראל, סקירה כללית

vollendet. Sie zerfällt in eine Einleitung und vier Teile, von denen der erste die Zeit der Bundesbücher, bis zum Abschluss des Pentateuchs, der zweite die Zeit der grossen Synode, bis zum Abschluss des Kanons, und der dritte die folgende Zeit, bis zum Abschluss der Mischna, behandelt. Mit dem Ab-

Dogmengeschichte des Judentums erfordert wohl und ermöglicht auch den Nachweis, dass die philosophische Diskussion im Mittelalter im Wesentlichen dem Typus der lebendigen geschichtlichen Entwickelung der Lehre im Altertum folgt, auch werden sich oft Schnittpunkte ergeben, an denen die gegenwärtige Schrift auf jene Bezug nehmen wird, die Darstellung selbst aber muss in jenen Grenzen bleiben, welche durch die Voraussetzungen gezogen sind, auf denen die jüdische Philosophie des Mittelalters aufgebaut ist.

Zu demselben Ergebnis führt uns die auf die Formulierung der dritten Aufgabe der modernen jüdischen Philosophie gerichtete Erwägung. Der Zweck alles Forschens in der Geschichte der Philosophie ist die Philosophie selbst, die philosophische Erkenntnis. Nicht einem starren Historismus zuliebe treiben wir Geschichte der jüdischen Philosophie. Das Wissen um das, was unsere Philosophen im Mittelalter gedacht und für wahr gehalten haben, hat allein für sich durchaus nicht die Kraft, den innigen Zusammenhang mit unserer Vergangenheit zu erhalten, den wir suchen. Die Kenntnis der Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters soll uns vor Allem dazu anregen, die grosse Arbeit unserer Vorfahren in der Gegenwart fortzusetzen. Die Defensive, welche in der Apologetik unserer Tage eingeleitet worden ist, kann für sich allein nicht das leisten, was man von ihr erwartet. Alle Perjoden geistigen Aufschwunges in der Vergangenheit des Judentums zeichnen sich durch die Offensive aus. Die Propheten suchten den Götzendienst in seinen letzten Schlupfwinkeln auf, um ihn zu bekämpfen. Von

---

schluss der Mischna schliesst die eigentliche Dogmengeschichte des Judentums. Der vierte Teil bietet einen Ueberblick über den Entwickelungsgang der iterarischen Diskussion der Dogmenfragen in der folgenden Zeit, besonders n der Philosophie des Mittelalters bis einschliesslich Spinoza. Dieser Teil, der gewissermassen einen Anhang zur eigentlichen Dogmengeschichte bildet, berührt sich mit dem letzten Buche der gegenwärtigen Schrift; s. darüber weiter unten. — Ein kurzer Auszug der Dogmengeschichte ist im Probeband der geplanten hebräischen Enzyklopädie des Judentums: אוצר היהדות, חוברת לדוגמא, ed. „Achiasaf“, Warschau 1906, S. 1—74 unter dem Titel עיקרים erschienen. Auf diesen Auszug wird hier Bezug genommen werden. Eine deutsche, in der wissenschaftlichen Diskussion erweiterte Ausgabe, wenigstens des ersten Bandes dieser Schrift hoffe ich, im Laufe des nächsten Jahres veröffentlichen zu können. Ueber den oben angedeuteten Unterschied zwischen wesentlichen und historischen Lehrsätzen s. Ikkar im § 3, S. 4, Kol. 2 f. und an verschiedenen Stellen dieser Schrift.

ihnen lernten unsere Philosophen des Mittelalters. Die grössten unter ihnen stellen bei jeder für die Lehre des Judentums belangreichen Frage alle ihnen bekannten Ansichten zusammen, um sie vom Standpunkte des Judentums zu prüfen, modifizierend zu verarbeiten oder zu bekämpfen (besonders: Saadia, Maimuni, Gersonides). So viel aber auch wir aus dem Arsenal unserer mittelalterlichen Philosophie auch heute noch entnehmen und zu unserer Ausrüstung verwenden können, so kann es uns doch nur zu unserem unermesslichen Schaden gereichen, wenn wir es unterlassen, das ererbte Gut aus eigener Kraft neu zu erwerben. Die Philosophie der Neuzeit hat alle Probleme des Altertums und des Mittelalters auf Grund neuer Forschungsmethoden vertieft und zugespitzt. Naturwissenschaft und Technik haben zu neuen, ungeahnten Resultaten geführt, zu Resultaten, welche viele hervorragende Forscher zu übermütiger oder verzweifelter Leugnung aller Ideale, mit denen jede, besonders aber die jüdische Religion steht und fällt, die jüdische Weltanschauung, die allein berufen ist, alle pantheistischen Velleitäten zu überwinden. mit denen die Anderen so leicht paktieren können. Die jüdische Apologetik von heute übersieht, was unseren mittelalterlichen Philosophen eine geläufige Selbstverständlichkeit war. Es ist eine bei den Uebersetzern und Kommentatoren der nachmaimunischen Perjode in ihren Vorreden oft vorkommende Rechtfertigung ihres Werkes durch den Hinweis auf die Verbreitung der Wissenschaft, besonders der Philosophie unter den Vertretern der christlichen Religion. Die Philosophie, meinen sie, gewähre den Juden das beste Rüstzeug für die ihnen aufgezwungenen Disputationen. Die zumeist kritischen und polemischen Kommentare boten aber nicht nur das philosophische Wissen, sondern auch die Auseinandersetzung mit der Philosophie ihrer Zeit vom Standpunkt des Judentums, was in noch höherem Masse in ihren systematischen Werken zu geschehen pflegte. Diese Veranlassung ist aber in unseren Tagen viel dringender und gebietender geworden denn je. Das Paktieren mit der Zeitphilosophie auf Kosten des Judentums ist nicht neu, es gehört zur Kampfmethode des Mittelalters, aber es trat niemals so übermütig und so rücksichtslos auf, wie in unseren Tagen. Lessing und Kant und Alle, die seither, im Sinne einer geschichtlichen Orientierung über den Gang der religiösen Entwickelung des Menschengeschlechts, Religionsphilosophie getrieben haben und treiben, Alle, die den Frieden mit der Religion im Namen der Philosophie oder mit der Philosophie im Namen der Religion gesucht haben und suchen,

Philosophen und philosophierende Theologen, Alle entschlossen und entschliessen sich leichten Herzens, das Judentum als Friedensopfer darzubringen. Und selbst die um Ritschl, die die Theologie auf eigene Füsse stellen und von der Metaphysik oder Philosophie befreien wollen, ohne zu wissen, wieviel Inkonsequenz und Unklarheit sie sich hätten ersparen können, wenn sie die jüdischen Philosophen des Mittelalters gelesen hätten (s. w. u.), machen es nicht anders als ihre Gegner. Darin sind Alle eines Sinnes: Die Kosten der Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Theologie hat das Judentum zu tragen. Ja selbst atheistische Religionsphilosophen, wie Feuerbach und seine Anhänger und Nachbeter, bauen sich noch irgend eine Brücke zum Christentum auf Rechnung des Judentums. Eine umfassende und gründliche Auseinandersetzung des Judentums mit allen Richtungen der neueren Philosophie ist die unerlässliche Vorbedingung für alle wirksame Apologetik. Gelegentliche Bemerkungen, wie man sie in den besten apologetischen Schriften der jüngsten Zeit findet, zeugen selbst dafür, dass eine Klärung des Standpunktes zu den Ergebnissen der neueren Naturforschung und Philosophie die Voraussetzung bildet.

Daraus ergibt sich die dritte Aufgabe der modernen jüdischen Philosophie: Eine systematische Darstellung der Grundlehren des Judentums auf der Basis einer modernen, philosophischen Weltanschauung. Als das Werk eines Einzelnen wird sich eine solche Darstellung niemals mehr Autorität anmassen dürfen, als sie sich durch ihre innere Kraft zu erringen vermag. Aber das war niemals anders. Zur Zeit der mittelalterlichen Philosophie waren die Grundprinzipien der jüdischen Religion ebenso feststehend, wie heute. Man wird trotzdem nicht sagen dürfen, dass die grandiose Geistesarbeit, die in mehreren wohlgefügten Systemen vor uns liegt, vergebliche Mühe war, weil ein jedes dieser Systeme schliesslich doch nur der Versuch eines Einzelnen war, zumal die Widersprüche unter einander sehr zahlreich sind und nur dadurch gemildert erscheinen, dass die verschiedenen Systeme sich letztlich auf jenen allen gemeinsamen Grundlehren des Judentums aufbauen, welche schon im Altertum, vor aller Philosophie, feststanden. Die gründliche Erörterung dieser Frage gehört in die Einleitung der systematischen Darstellung selbst, aber Einiges darüber muss schon hier gesagt werden:

Die gesamte Geschichte der kulturellen Entwicklung der Menschheit stellt sich der philosophischen Betrachtung als das Er-

gebnis des immer wieder sich erneuernden Kampfes zwischen zwei Grundanschauungen, der ethisch-monotheistischen Lebensanschauung und der atheistischen Weltanschauung dar. Alle Anschauungen und Systeme, in philosophischer sowohl wie in religiöser Fassung, welche keine dieser beiden Grundanschauungen darstellen, sind Mischformen, Kompromisse der radikalen Grundanschauungen mit überwiegender Neigung nach der einen oder der andern Seite hin. Diese Dichotomie des Menschengeistes, welche sich ebenso scharf markiert in der Bibel, wie bei Plato findet, setzt sich innerhalb einer jeden der beiden Grundanschauungen in dem Gegensatze von Idealismus und Realismus fort, ohne jedoch mit den sich so ergebenden vier verschiedenen Weltanschauungen ihr Ende erreicht zu haben. Die vielen Systeme und Weltbilder, welche uns die Geschichte des menschlichen Geistes entrollt, stellen sich unter diesem Gesichtspunkte entweder als reine radikale Theorien oder als in fortgesetzter Dichotomie, gleichsam unter der Herrschaft eines geistigen Interferenzgesetzes, kompliziert dar. Wie bei zwei interferierenden Wellensystemen unter gewissen Voraussetzungen Berg- und Talpunkte einander verstärken und teilweise oder ganz neutralisieren, so treten auch in der Geschichte des Geistes auch innerhalb einer und derselben Grundanschauung Mischsysteme von den verwickeltsten Interferenzerscheinungen auf. Die Aufgabe der Geschichte der Philosophie war es denn auch von jeher, die verwickelten Systeme, bewusst oder unbewusst, durch die dichotomische Analyse in ihre Bestandteile zu zerlegen. Die jüdische Religion nun, die in ihrer theoretischen, also philosophischen Lehre in ihrer geschichtlichen Erscheinung zunächst als reine ethisch-monotheistische Lebensanschauung auftritt, um sich dann, kraft ihres innern Wesens, aber auch durch geschichtliche Erscheinungen beeinflusst, durch die in der Schöpfungslehre gegebene kosmologische Weltanschauung zu einer vollkommenen Welterfassung auszubauen, bot und bietet in dieser ihrer Vervollkommnung Raum genug für die kompliziertesten geistigen Interferenzerscheinungen. So schwer dies einem überzeugten erkenntnistheoretischen Idealisten werden mag, er muss doch, wenn er anders geschichtlich orientiert ist und sieht, dass es unter den jüdischen Philosophen weitaus mehr erkenntnisstheoretische Realisten als Idealisten gibt, begreifen lernen, dass gerade die Kämpfe dieser beiden Geistesrichtungen und ihrer Interferenzerscheinungen innerhalb der jüdischen Philosophie (wobei wir die geschichtlichen Erscheinungen mit einiger Freiheit nach unserer heutigen Ausdrucksweise klassifizieren) es waren, welche den mono-

theistischen Grundgedanken zu einem das gesamte kosmische und ethische Geschehen beleuchtenden Systeme ausgebaut haben.

Dies wird in der folgenden allgemeinen Charakteristik der jüdischen Philosophie noch näher erörtert und schon in dem vorliegenden ersten Bande seine Bestätigung finden, aber wir sehen schon jetzt, worin die grosse objektive Leistung unserer Philosophen des Mittelalters trotz aller Widersprüche unter einander besteht, und wir lernen erkennen, welch erstrebenswertes Ziel unserer eigenen Arbeit auf diesem Gebiete winkt: Es verhält sich mit der jüdischen Philosophie, wie mit der Philosophie überhaupt. Wer das Bedürfnis nach einer ganzen und geschlossenen Welterfassung empfindet, der wird die Philosophie nicht für ein müssig Ding halten. Und wer nicht über zwei Seelen verfügt und in seiner Religion seine Lebens- und Weltanschauung sucht, dem wird seine Religion seine Philosophie sein und er wird von ihr stets mit Recht eine Antwort auf alle Fragen erwarten, welche die Philosophie seit jeher beschäftigen. Sollte die neue Zeit wieder keine Einigung bringen, sollten wieder verschiedene und komplizierte Systeme erstehen (und wer wird wohl etwas Anderes erwarten?), nun denn, die Geschichte der jüdischen Philosophie lehrt uns gegenseitige Toleranz. Es ist unser Menschenlos, uns den Weg zur Wahrheit durch den Kampf zu bahnen und die errungene Wahrheit im Kampfe zu behaupten, oder — als erkannten Irrtum aufzugeben. Keineswegs aber droht uns daher ein leerer fruchtloser Subjektivismus. Wie unsere Philosophen des Mittelalters im Kampfe gegen radikale Anschauungen nach Aussen und im Widerstreit der Meinungen im Innern den ethisch-monotheistischen Gedanken zu einem dem damaligen Stande der Wissenschaften entsprechenden, alle Erscheinungen umfassenden Erklärungsprinzip entwickelt haben, so müssen auch wir heute, dem fortgeschrittenen Stande der Wissenschaften gemäss, den Nachweis liefern, dass der Grundgedanke des Judentums, wie er einerseits alle Natur- und Geisteswissenschaften im Laufe der Geschichte befruchtet und ihnen den Weg zu ihrer Entfaltung gezeigt, so auch andererseits den Schlüssel bietet, um die von jenen Wissenschaften zu Tage geförderten neuen Rätsel und Erscheinungen zu lösen und zu beleuchten [1]).

---

[1]) Näher ausgeführt sind diese Gedanken in den Abhandlungen: „Lebensanschauung und Weltanschauung". „Die neuere Philosophie usw." und teilweise in Dogmengeschichte, Ikkarim § 10, S. 13 ff., welche auf einander ver-

Mit den Umrissen dieser Aufgabe erkennen wir auch das Verhältnis derselben zu den beiden ersteren, und mit der Einsicht in ihren inneren Zusammenhang gewinnen wir unter einem neuen Gesichtspunkte die Ueberzeugung, dass die moderne jüdische Philosophie nur in der gleichzeitigen Pflege der drei bezeichneten Aufgaben das leisten wird, wozu sie durch die geschichtliche Tradition des Judentums berufen und verpflichtet erscheint, aber auch, dass eine jede derselben, trotz ihres inneren Zusammenhanges mit den beiden anderen, eine gesonderte Bearbeitung erfordert. Wenn die jüdische Philosophie oder Religionsphilosophie aus einer historischen Disziplin, zu der sie unversehens degradiert worden ist, wieder das werden soll, was sie unseren Vorfahren im Mittelalter war: ein lebendiger Quell der Belehrung für alle, die auf die Anteilnahme am geistigen Leben ihrer Zeit nicht verzichten können und wollen, dann ist es unerlässlich, dass sie auch die geschichtliche Erfassung des Altertums, der Werdezeit unserer Religion, in den Bereich ihrer Untersuchung zieht[1]). Eine einheitliche Darstellung der so abgegrenzten drei Disziplinen, welche naturgemäss in ihrer ganzen technischen Anlage auf die Gewinnung der systematischen Erkenntnis abgestimmt sein müsste, wäre aber nur dann gerechtfertigt und förderlich, wenn nicht die aprioristische Geschichtskonstruktion, trotz ihrer neuerlichen Resurrektion in den philosophierenden Kreisen der protestantischen Theologie, die unzuverlässigste und bedenklichste Art wäre, den Gesetzen des Geschehens nachzuspüren, besonders in der Geschichte des Geistes. Und damit berühren wir die prinzipielle Seite unserer methodologischen Frage: Wenn Philosophen in ihrer geschichtlichen Orientierung (so Hegel, Schopenhauer, Hartmann u. A.) das eigene System als das letzte Ergebnis der Entwickelung des menschlichen Denkens, gleichsam als das geistige Thule bezeichnen, so haben sie die Bequemlichkeit, die ganze Arbeit der Vergangenheit als die Vorbereitung auf die ihnen gewordene Offenbarung auffassen und

---

weisenden Stellen zusammen die Grundzüge der dritten Aufgabe darstellen. — In der Abh. „die neuere Philosophie usw." ist der Nachweis geführt (Hachiloah XIII, S. 328—331), dass in der neueren Philosophie sowohl die idealistische, wie die realistische Richtung zum Atheismus geführt hat.

[1]) Zur dritten Aufgabe s. die Schrift Cohens: „Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange", ed. Gesellschaft z. Förd. d. jüd. Wissenschaft, Berlin 1904. Dasselbe hebräisch (von mir übersetzt), Hachiloah XIII, S. 359 ff.

die Zukunft als unter dem Zeichen ihrer alleinseligmachenden Philosophie stehend träumen zu können. Das ist sehr einfach, und diese Einfachheit rechtfertigt bis zu einem gewissen Grade die Selbsttäuschung. Komplizierter und daher äusserst bedenklich müsste aber dieses Verfahren denen erscheinen, die es trotz seiner argen Abgegriffenheit zum Leitstern ihrer geschichtlichen Orientierung machen, gleichwohl aber den End- und Hochpunkt aller Erkenntnis in die Vergangenheit verlegen. Die theologosierenden Philosophen und die philosophierenden Theologen, welche die vollendete, nicht mehr zu übertreffende Gotteserkenntnis als in einem bestimmten Zeitpunkt und noch dazu in einer bestimmten Persönlichkeit der Vergangenheit erreicht hinstellen, haben ihre bittere Not mit dem Arrangement der folgenden Zeit, welche von dieser erreichten Gotteserkenntnis eingestandenermassen so sehr weit entfernt ist. Die angebliche objektive Logik der Geschichte (Pfleiderer) wird immer krauser und geschnörkelter, ihre Bewegung führt immer tiefer und immer hoffnungsloser durch sehr unlogisches, unwegsames, wild und ungezügelt emporwucherndes Gesträuch und Gestrüpp. Man würde von dieser schwer durchzuführenden und zu haltenden geschichtsphilosophischen Weisheit vielleicht weniger Gebrauch machen, wenn man deren Ursprung etwas mehr in Evidenz hielte. „Das Siegel der Propheten" ist die geschichtliche Religionsphilosophie Muhammeds oder ʿAlis. Wollte man der Logik der Geschichte Vertrauen entgegenbringen, dann müsste man billigermassen dem Islam selbst die Frucht seiner Geschichtsphilosophie gönnen. Dieser kann für sich die Tatsache anführen, dass seit Muhammed, den man so gering einschätzt und gelegentlich auch mit dem von wissenschaftlicher Vornehmheit zeugen sollenden Titel „Idiot" traktiert, kein Prophet und kein Reformator mit auch nur annähernd so grossem Erfolge aufgetreten ist. Wozu sich also eine objektive Logik der Geschichte konstruieren, wenn man ihr nicht zu folgen vermag, wenn man sie hinterher doch nur maltrâtieren und allerlei logischen und unlogischen, meist aber unlogischen Torturen unterziehen muss, auf dass sie gerade das sagt, was man wünscht, und was schon vor aller Untersuchung festgestanden hat. Die einzige logische Konsequenz, die wir in dem Verlauf der Geschichte des menschlichen Geistes sehen, ist die Lehre, dass die Wahrheit stets auf der Hut sein, in voller Rüstung dastehen muss, bereit zum Kampfe gegen den in tausend Schlupfwinkeln lauernden Irrtum. Das reine und klare Denken muss immer wieder den Kampf gegen die Mythologie aufnehmen. Die Vollkommenheit und Voll-

endung der Lehre unserer Propheten besteht für uns darin, dass sie uns eine nimmer versagende Waffe gegen alle Mythologie in die Hand gegeben hat. Wer auf die Logik der Geschichte vertraut, muss sich umsehen, ob die Nachahmer der Propheten Israels etwas anderes als mythologische Neubildungen, einen Rückfall ins Irrationale gebracht haben. Im Kampfe mit dem Irrationalen hat die reine und klare Lehre der Propheten ihren Inhalt immer mehr entwickelt. Es ist aber auch nichts anderes als die Wirkung des irrationalen Faktors in der Geschichte der Menschheit, wenn die Lehre Israels in ihrem Kampfe gegen die Mythologie oft selbst alten, längst überwundenen eigenen mythologischen Elementen in irgend einer modifizierten Form wieder Einlass gewährte, oder auch neue in sich aufnahm. Die Frage, warum dem Irrationalen ein Einfluss auf die Entwickelung der menschlichen Erkenntnis gestattet ist, ist gleichbedeutend mit der Frage nach Wesen und Grund des Wahren und Guten, der Sittlichkeit überhaupt und gehört in die systematische Darstellung selbst, wie sie auch in den hier darzustellenden Systemen des Mittelalters eine sehr eingehende Diskussion erfahren hat. Die Tatsache aber, dass diese Frage von allen, nicht nur den jüdischen Philosophen so eingehend erörtert wurde, spricht schon allein gegen den Traum von der objektiven Logik der Geschichte. Mit diesem brauchen wir freilich nicht auch die Hoffnung auf den Fortschritt der menschlichen Erkenntnis aufzugeben, aber die Ueberzeugung, dass der Kampf gegen das Irrationale zur Geburtshilfe der reinen Erkenntnis gehört, wird Alle, die sehen wollen, davor bewahren, gerade da den Fortschritt über die klaren, durch nichts verdunkelten Lehren der Propheten zu suchen und in hartnäckiger Selbsttäuschung zu finden, wo in Wahrheit das Irrationale drohender denn je in der Geschichte sein Haupt erhoben und eine neue schier unausrottbare Mythologie in die Welt gesetzt hat.

Besteht aber alle Förderung der Erkenntnis in dem Kampfe gegen das Irrationale, so wird auch die moderne jüdische Religionsphilosophie unter diesem Gesichtspunkte ihre Aufgaben zu formulieren und an deren Lösung heranzutreten haben. Da ergibt sich allerdings sofort ein einheitlicher Grundzug, der alle drei Aufgaben charakterisiert. Fortschritt und Rückgang der Erkenntnis entsprechen sowohl im jüdischen Altertum, wie im Mittelalter, dem Verdrängen, beziehungsweise dem Wiedereindringen der Mythologie in die reine Lehre der Propheten, und auch die Aufgabe der modernen auf die Systematik gerichteten jüdischen Philosophie kann keine andere sein,

als die, gegen alle noch vorhandene, oder sich neubildende Mythologie in unserer Mitte in Kampfstellung zu treten. Und auch der Kampf in der Richtung gegen die Leugnung des Geistes, die grobmaterialistische Weltanschauung, welche, selbst unter der Hülle des allermodernsten Monismus, der stumpfsinnigen Verstofflichung des Geistes, der Wurzel aller Mythologie, entstammt, ist ein einheitlicher Zug aller drei Aufgaben. Allein die Waffen, mit welchen man im jüdischen Altertum gegen die Mythologie gekämpft, sind von denen des Mittelalters ebenso verschieden, wie das, was man in diesen verschiedenen Zeiten als zu bekämpfende Mythologie angesehen hat. Vieles von dem, wogegen von den Propheten und den ihnen nachfolgenden berufenen Vertretern des Judentums ein Jahrtausend hindurch (c. 800 v.—200 n. Abschluss der Mischna) gekämpft wurde, hat sich im Laufe der folgenden sieben Jahrhunderte (200—900) allmählich wieder eingebürgert. Es hatte inzwischen eine milde Form angenommen, in der es neben der reinen Lehre der Propheten bestehen konnte. In der Philosophie des Mittelalters ist nur Einiges davon, und das auch nur von Wenigen, als durchaus fremd empfunden und, sei es durch Interpretation, sei es auch offen bekämpft worden. Damit streifen wir aber schon die im nächsten Abschnitt darzulegende allgemeine Charakteristik der jüdischen Philosophie. Aber schon hier sehen wir, dass die moderne Systematik in dem, was sie als Lehre des Judentums anzusehen hat, vorzüglich auf das Altertum zurückzugreifen, in den Mitteln hingegen, in der Methode der Diskussion und der Darstellung, mehr an die Philosophie des Mittelalters anzuknüpfen haben wird. So ergeben sich, bei aller Einheitlichkeit der Grundrichtung, drei gesondert zu formulierende und gesondert zu lösende Aufgaben. An Versuchen und Vorarbeiten für die dritte Aufgabe fehlt es (seit Mendelssohn) eben so wenig, wie für die zweite, aber während die Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, aus besagten Gründen, viel Bedeutendes leisten konnten, auch ohne vorher eine philosophische Erfassung des Altertums zu versuchen, fehlt es fast allen Arbeiten auf dem Gebiete der systematischen Philosophie des Judentums, bei aller Bedeutung ihres gedanklichen Inhalts, an dieser unentbehrlichen Grundlage: Ohne philosophische Beleuchtung der religionsgeschichtlichen Entwickelung im Altertum kann man keinen festen Massstab dafür gewinnen, was man, z. B., aus der grossen und weiten talmudischen Literatur, in der man so Vieles und so Verschiedenartiges findet, als Lehre des Judentums

anzusehen hat[1]). Ein Rest subjektiver Anschauung des Darstellers wird auch nach aller geschichtlichen Orientierung zurückbleiben, aber der forschende Geist, der den Erscheinungen und ihren Gesetzen von dem erreichbaren Urbeginn her nachspürt und sie in der vollen geschichtlichen Beleuchtung bestätigt findet, ist vor Selbsttäuschung und Willkürlichkeit in ungleich höherem Masse geschützt, und hat damit, aber auch nur damit, das Recht erworben, gehört zu werden. Es wird sich aber zeigen, dass auch in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie die Erkenntnis des Altertums eine sichere Orientierung gewährt.

Damit haben wir das Gebiet der zweiten Aufgabe, der Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, nach beiden Seiten hin abgegrenzt. Das Verhältnis dieser Epoche zum Altertum wird sich, soweit die philosophische Entwickelung der jüdischen Lehre in Betracht kommt, im Folgenden in näherer Beleuchtung ergeben.

Zweites Kapitel.

Allgemeine Charakteristik und Quellen der jüdischen Philosophie.

I. Altertum.

Der Grundgedanke der jüdischen Philosophie, der ethische Monotheismus, tritt uns schon in den ältesten Quellen als ein systembildendes Prinzip entgegen. Es sind jedoch nur ethische Lehren, welche sich um diesen Grundgedanken krystallisieren. Nicht als kosmologisches, sondern als ethisches Prinzip wird der einig einzige Gott von den ältesten Propheten Israels erfasst und gelehrt. Dieses materiale Moment bedingt auch den formalen Charakter der

---

[1]) In Richtung und Methode knüpft unsere Arbeit, soweit die Einheitlichkeit der drei Aufgaben in Betracht kommt, an Krochmal und Geiger an. In der modernen jüdischen Wissenschaft hat die auf die Formulirung der modernen jüdischen Weltanschauung gerichtete Arbeit dieser beiden Mitbegründer dieser Wissenschaft fast gar keine Fortsetzung gefunden. Das gilt auch von dem von Philippson eingeschlagenen Weg, durch eine vergleichende Darstellung des Lehrinhalts des Judentums in dessen Verhältnis zu Christentum und Islam zu einer modernen jüdischen Weltanschauung zu gelangen. Erst in der allerjüngsten Zeit lebt diese Richtung, wenigstens in der Auseinandersetzung mit dem Christentum, wieder auf.

Gedankenbildung in der ältesten Formulierung der jüdischen Lehre. Die theoretischen Lehrsätze, wie Einheit und Geistigkeit Gottes, Offenbarung, Vorsehung und Vergeltung und die Willensfreiheit des Menschen, welche die Propheten aufstellen und aus denen sie ihre praktischen, ethischen und religiösen Forderungen ableiten, werden zwar in abstrakt-logischer Weise formuliert, aber nicht ebenso begründet. Die Begründung geschieht vielmehr durch den Hinweis auf die Tatsachen der Geschichte. Das logische Element fehlt natürlich auch in dieser Begründung nicht: Wenn man gewisse geschichtliche Vorgänge, sei es tatsächlich, sei es in dem unerschütterlichen Glauben an die Ueberlieferung miterlebt hat, so können diese Tatsachen ebenso die Prämissen für logische Schlüsse bilden, wie die Tatsachen der Natur und des Naturgeschehens. Allein so sehr auch die aus dem Geschehen geschöpfte Ueberzeugung in jeder, auch in der auf logischem Fundament aufgebauten systematischen Anschauung die Grundrichtung angibt, so fehlt es doch an der erwünschten Unbedingtheit überall da, wo es sich darum handelt, diese Ueberzeugung zu bestimmtem Ausdruck zu bringen und nach Aussen hin zu vertreten. Da muss man sich mit dem Gegner auf einen gemeinsamen Boden stellen, was geschichtliche Tatsachen, die ja in so starkem Grade der subjektiven Auffassung unterliegen, nicht zu sein pflegen. Diese beiden Momente, nämlich das rein ethische, kosmologisch indifferenzierte Interesse in materialer und die geschichtliche Denkweise in formaler Beziehung, bleiben denn auch für die ganze älteste Periode charakteristisch, in welcher die Lehre wohl gegen den geistig sehr tiefstehenden Götzendienst der kanaanitischen Umgebung, aber gegen keine höher entwickelte Kultur anzukämpfen hat. In der inneren Entwickelung, welche ja ebenfalls im Kampfe der Meinungen vor sich geht, genügt zunächst das geschichtliche Argument. Stand ja der Gegner im Ganzen auf demselben geschichtlichen Boden.

Indess war der Gegenstand des innern Kampfes schon an sich sehr geeignet, jene tiefgehende Modifizierung des theoretischen Interesses und der Denkweise vorzubereiten, welche erst später, im äussern Kampfe, in die sichtbare Erscheinung treten sollte. Der innere Kampf, der mit der josianischen Erneuerung des Sinaibundes seinen vorläufigen Abschluss fand (621 v.), galt dem mythologischen Rest, der an der Lehre Israels haften blieb und ihre Reinheit störte. Der Engelglaube, der in dem Sinaitischen Bundesbuche eine so hervorragende Rolle spielte, richtiger der Kampf gegen diesen mythologi-

schen Rest aus der alten babylonischen Heimat, war das eigentliche theoretische Entwickelungsmoment in der Zeit zwischen dem Sinaitischen und dem Josianischen Bunde. In dem Bestreben der strengmonotheistischen Partei, den polytheistischen Rest zu beseitigen, lag nun aber auch schon die Tendenz zur Entwickelung des monotheistischen Gedankens zum Grundprinzip einer vollständigen ethisch-kosmologischen Weltanschauung. Es bedurfte nur der Beseitigung der kosmogonischen Rudimente aus alter Zeit, damit die Bahn für die Lehre der monotheistischen Weltschöpfung frei wird. Und in der Tat, als mit dem Sieg des reinen Monotheismus die Engellehre aus dem neuen Bundesbuche, dem Deuteronomium, ausgeschlossen, die Cherubim aus dem Heiligtum entfernt und das unbedingte Bilderverbot durchgeführt worden war, liess die Lehre von der monotheistischen Weltschöpfung nicht mehr lange auf sich warten. Jeremias, der Mann der grossen Erlebnisse, der beim Josianischen Bunde zur kräftigen Mitarbeit berufen war, war auch zu der grossen Aufgabe ausersehen, als erster den Kampf gegen die technisch hoch überlegene babylonische Kultur, besonders gegen ihre kosmogonischen Mythen aufzunehmen. Er tat dies indem er den monotheistischen Gedanken zum kosmologischen Prinzip erweiterte und die monotheistische Schöpfungslehre formulierte.

Mit der Erweiterung des Prinzips modifizierte sich auch die Denkweise, zur geschichtlichen Argumentation tritt nunmehr auch die unbedingte Argumentation aus den Tatsachen der Natur. Jeremias ist auch der erste, der den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes formuliert[1]. Er verbindet auch die geschichtliche mit der kosmologischen Argumentation und legt so den Grund zu der Lehre von der Heilsabsicht Gottes durch Israel als einem mitwirkenden Moment bei der Schöpfung[2].

Die kosmologische Erweiterung des Grundprinzips durch die Schöpfungslehre führte aber auch zu tieferem Nachdenken über die im Deuteronomium so ausführlich und klar erläuterten ethischen Grundsätze. Und wieder ist es Jeremias, bei dem wir zuerst in der jüdischen Literatur dem religionsphilosophischen Problem aller Zeiten in präziser Fassung begegnen: Warum leidet der Gerechte, und warum geht es den Gottlosen gut auf Erden? (Jerem. 12,1 f.).

---

[1]) Siehe Jerem. 5, 20—22; 10, 12 (51, 15); 23, 24; 27, 4. 5; 32, 17; auf die Verwendung des kosmolog. Beweises durch Jerem. und Jesaias (den Zweiten) macht bereits Maim. MN. II, 19 gegen Schluss aufmerksam; s. Guide S. 162, n. 2.

[2]) Jerem. 31, 35 - 37; s. MN. II, 28.

Und die Lösung des Problems sieht er in einer Verbindung der kosmologischen und geschichtlichen Argumentation, er verweist auf die Schöpfung des Himmels und der Erde und auf die geschichtlichen Grosstaten Gottes, aus denen er die Beruhigung schöpft, dass es gewiss seine Richtigkeit damit hat, wenn Gott die Sünden der Väter an den Nachkommen heimsucht (32, 17 ff.). Auch Ezechiel, der Führer derjenigen, welche mit der Unterdrückung der Engellehre unzufrieden waren und die Entfernung der Cherubim als eine Niederreissung der unüberwindlichen Schutzmauer der heiligen Stadt betrachteten, musste sich unter dem Einfluss der neuen von ihm nicht aufgenommenen monotheistischen Schöpfungslehre mit dem Problem von Schuld und Sühne sehr eingehend beschäftigen. Stärker entwickelt erscheint die zusammengesetzte Argumentation beim zweiten Jesajas, der gegen die systematisch gut entwickelte dualistische Lehre der Perser anzukämpfen hatte. Noch stärker macht sich das neue Moment in dem Buche Hiob geltend, wo alle mit dem Problem von Schuld und Sühne zusammenhängenden Fragen mit Hilfe der Schöpfungslehre zum Schweigen gebracht werden.

Es ist müssig, darüber nachzudenken, welche Richtung das jüdische Denken genommen haben würde, wenn es sich, auf dieser Stufe angelangt, in der Folgezeit nach eigenen inneren Gesetzen entwickelt hätte. War ja schon die beschleunigte Entwickelung des Grundgedankens zum kosmologischen Prinzip unter dem Einflusse der harten Berührung mit der babylonischen Kosmogonie vor sich gegangen, und war ja die tiefe Erregung, welche zum Nachdenken über die genannten Probleme aufrüttelte, die Folge der geschichtlichen Ereignisse jener Zeit der Bedrängung, Zerstörung und Verbannung. Es waren aber auch bestimmte positive fremde Einflüsse, welche den Gang der geistigen Entwickelung von der ursprünglichen Richtung vielfach ablenkten und ihr Wege vorzeichneten, auf welche die prophetischen Grundgedanken gewiss niemals geführt haben würden. Die Struktur der Geschichte des Geistes der Folgezeit ist dann auch der fortwährende Kampf, der Kampf der prophetischen Grundgedanken gegen die ablenkenden Einflüsse, der Kampf nach Innen und nach Aussen. Wir würden in das innere Gesetz dieses grossen und oft folgenschweren Kampfes niemals eindringen, wenn wir irgend eine der kämpfenden Parteien oder Persönlichkeiten von vorn herein für die Partei der prophetischen Grundgedanken nur deshalb erklären wollten, weil ihre äusseren oder inneren Gegner offenkundig von der Lehre der Propheten sich entfernt haben. Die voraussetzungslose

Forschung ergibt vielmehr das Resultat, dass die Lehre des Judentums selbst es war, die in immer verschiedenem Masse und in immer verschiedenen Formen, aber stets und unablässig den Kampf gegen das Irrationale führen musste. Dabei geschieht es oft, dass gewisse Anschauungen, welche wir im Allgemeinen als die der ungetrübten Lehre der Propheten adäquatesten ansprechen können, in einzelnen Punkten an der Unzulänglichkeit der Gegenanschauung teilnehmen oder gar hinter dieser zurückbleiben. Wir werden uns hierin am Besten orientieren, wenn wir für die Lehre des Judentums eine Grundformel finden, die geeignet ist, der vielgestaltigen Bewegung in der Geschichte des jüdischen Geistes als Ausgangs- und Sammelpunkt zu dienen. A priori lässt sich eine solche Formel nicht ermitteln, und wenn wir hier schon eine solche aufstellen, so geben wir sie als das Resultat der das Altertum und das Mittelalter umfassenden Forschung, als ein Resultat, dessen Anspruch auf Glaubwürdigkeit in der Darstellung selbst seine Begründung findet:

Der Angelpunkt der Entwicklung der Geschichte des Geistes im Judentum bildet die Lehre vom Geiste selbst. Es gibt keine Frage innerhalb der ganzen Geschichte des theoretischen Judentums, die sich nicht um das Problem der ungeteilten Einheit des Geistes bewegt. Der Sinn dieses Problems erscheint in immer tieferer Fassung, aber das Problem selbst bleibt stets dasselbe. Das sehen wir schon in der ältesten Zeit, soweit sie bisher berührt worden ist. Der Kampf gegen die Engellehre ist nichts anderes als der Kampf gegen die Trübung der Einheit des Geistes: „Es gibt keinen Geist ausser Gott“, so kann und muss man den Standpunkt jener strengen Monotheisten formulieren, welche die treibende Kraft in der Vorbereitung und Besiegelung des Josianischen Bundes darstellen. Von hier aus werden wir das innere Gesetz in der geschichtlichen Erscheinung erkennen, dass gerade Jeremias, ein Mitstreiter in der Josianischen Bundesstiftung, es war, der die monotheistische Schöpfungslehre formulierte. Wenn es einmal feststand, dass es keinen Geist ausser Gott gibt, so musste bald die Konsequenz gezogen werden, dass dieser Geist der Schöpfer des Himmels und der Erde, der gesamten sichtbaren Welt ist. Die Ueberschwemmung des Landes durch die Babylonier und die Berührung mit der wildblühenden babylonischen Kosmogonie waren die äussere Veranlassung, welche den Entwickelungsprozess beschleunigten, aber die Tendenz lag schon im prophetischen Grundgedanken, im jüdischen Geiste selbst. Dass die Bresche, welche die Existenz des Menschengeistes in die un-

geteilte Einheit des Geistes legt, diese radikalen Verfechter der Einheit nicht gestört hat, brauchte uns für diese Zeit gar nicht aufzufallen. Jedoch dürfen wir es als eine vielleicht unbewusste Konsequenz auffassen, wenn wir in den Schriften der Gegner der Engellehre keinerlei bestimmte Aeusserung über die Seele des Menschen und ihre eschatologischen Hoffnungen finden, was man von den Schriften der Anhänger der Engellehre jedenfalls nicht mit derselben Bestimmtheit sagen kann. Wer in dem Schweigen der ältesten jüdischen Schriftsteller über die in ihrer Umgebung so flott blühenden eschatologischen Hoffnungen eine auffällige Erscheinung erblickt, der wird, wenn er nach einiger Orientierung wahrgenommen hat, dass absolutes Schweigen eigentlich nur von den Gegnern der Engellehre beobachtet wird, sich dafür gewinnen lassen, in diesem Schweigen, dessen sonstige religionsgeschichtliche Bedeutung hier nicht erörtert werden kann, die ersten fernen Konturen des Problems der Einheit des Intellekts zu erblicken, welches ein Hauptproblem, wenn nicht gar das Hauptproblem der Plotinischen und der ganzen neuplatonischen Philosophie bildet und auch der jüdischen Philosophie der nachmaimunischen Periode seinen Stempel aufdrückt, nachdem es auch schon vorher, in der klassischen Periode, besonders in der Philosophie Gabirols und Maimunis, in mehr latenter aber doch weitgehend bestimmender Weise sich geltend gemacht hatte.

Die Richtigkeit und die weittragende Bedeutung dieses Zusammenhanges wird sich aus unserer Darstellung ergeben, hier wollen wir nur die Hauptgesichtspunkte zur allgemeinen Charakteristik der jüdischen Philosophie gewonnen haben. Als Hauptproblem der jüdischen Philosophie ergab sich uns die Einheit des Geistes, als Mittel der Argumentation der geschichtlich-kosmologische, oder allgemein ausgedrückt: der ethisch-kosmologische Beweis, als positiver Urquell dieser Denkweise der eigene Geist der jüdischen Prophetie.

Diese Gesichtspunkte, die hier, im verhältnismässig frühen Entwicklungsstadium, leichter fixiert werden konnten, werden durch die ganze Vielgestaltigkeit der weiteren Entwickelung, in deren allgemeine Skizzierung wir jetzt eintreten, festgehalten werden können und müssen.

Das tiefe Problem von der Einheit des Geistes, an dessen Lösung die idealistisch gerichtete Philosophie auch heute noch arbeitet, stellt sich uns in der alten Zeit in dem Streite um die Engellehre dar. Der Sieg der strengmonotheistischen Partei wirkte in den geistig hochstehenden Kreisen des Volkes, trotz der vielfachen Rückfälle

der Massen, trotz Zerstörung und Verbannung, noch lange nach. Die Anhänger der Engellehre, die Ezechielische Schule (wie wir sie in der Dogmengeschichte genannt haben), war geistig und numerisch noch stark genug. Als geistige Macht stellt sie sich uns in formaler Beziehung als die Vertreterin der alten Denkweise dar. In der aus dieser Schule hervorgegangenen Schrift „das Heiligkeitsbuch“ werden alle Gebote mit geschichtlichen Tatsachen oder mit dem Hinweis auf die Heiligkeit Gottes, nirgends aber durch den Hinweis auf die Weltschöpfung begründet, wie dies in dem aus der Jeremianischen Schule hervorgegangenen „Priesterkodex“, mit dem Hinweis auf Gott als Schöpfer, geschieht. Die Anhänger der Engellehre, welche in der Schöpfungsfrage noch alten, wenn auch verhältnismässig geläuterten kosmogonischen Anschauungen huldigten, vertieften den ethisch-monoteistischen Grundgedanken durch die grossartige Konzeption der Idee der Heiligkeit. Dass sie numerisch stark waren, versteht sich fast von selbst, das Volk, zumal im Exil, in der babylonisch-persischen Umgebung, wo jetzt der Streit, gelegentlich der Vorbereitung zu den kommenden Ereignissen, weiter vor sich ging, stand gewiss in grossen Scharen auf Seiten der Engellehre. Aber dennoch, die Macht der strengen monoteistischen Partei war sehr gross. Als Grundlage für die durch Esra erneuerte Bundesschliessung (444 v.) hat sich der von der Jeremianischen Schule als Bundesbuch vorbereitete Priesterkodex durchgesetzt, während von der Schrift der Gegenpartei, dem Heiligkeitsbuch, nur einzelne, wegen ihres tiefen ethischen Geistes auch von den Gegnern hochgeschätzte Abschnitte, nach Entfernung alles dessen, was an den prinzipiellen Standpunkt ihrer Verfasser erinnert, in das Bundesbuch aufgenommen worden sind. Das neue Bundesbuch ruht auf dem Gedanken der absoluten, durch keinen Engel gestörten Einheit Gottes als Weltprinzips, durchgeführt auf Grundlage der kosmologisch-ethischen Argumentation, wobei das kosmologische Moment in den Vordergrund gerückt ist. Die prinzipielle Stellung der aus dem neuen Bundesbuch und dem früheren, dem Deuteronomium, bestehenden „Thora“ konnte gegen den, von den babylonisch-persischen Einflüssen begünstigten Glauben der weitesten Volkskreise und vieler geistigen Vertreter derselben nicht lange gehalten werden. Bei der Sammlung der heiligen Schriften durch die Männer der grossen Synode kamen auch die erzählenden Quellen mit ihrer Engellehre, und mit ihnen auch das erste Bundesbuch in die „Thora“. Man konnte jetzt, nach der Entwickelung der Schöpfungslehre, gegen die

Engel nachsichtiger sein. Man fand es nicht mehr so sehr bedenklich zu lehren, dass Gott auch Engel erschaffen habe (in der alten Zeit dachte man an ewige Engel). Allein der Kampf um die Engellehre hat deshalb nicht aufgehört. Die Gegnerschaft gegen die Engellehre hat im Altertum, fast bis zum Abschlusse des Talmuds (in der Hauptsache 500 n.) niemals aufgehört, und in veränderter Erscheinungsform wirkt sie auch in der Philosophie des Mittelalters nach. Bei der Einführung der öffentlichen und privaten Vorlesungen aus der Thora, einer Institution, welche zu demselben Komplex von Massregeln der grossen Synode gehört, von dem auch die Sammlung der heiligen Schriften und die endgiltige Redaktion der Thora einen Teil bilden, hat man darauf Gewicht gelegt, dass nur Stücke aus den letzten zwei Bundesbüchern zur Verlesung kommen. Und man wird der Tatsache, dass in dem Tempel zu Jerusalem und in den Synagogen niemals das Wort „Engel" gehört worden ist, um so grösseres Gewicht beilegen, als diese Vorlesungen, wie allseits zugegeben wird, die Bedeutung des Bekenntnisses hatten, ja auch heute noch haben. Wir dürfen also zunächst von der ganzen Zeit des zweiten Tempels sagen, dass die Engellehre einen Gegenstand des Streites bildete und trotz ihrer Verbreitung im Volke und in der Literatur sich keine offizielle Anerkennung zu erringen vermochte. Die Frage nach der Einheit des Geistes erfährt aber noch eine Komplikation von anderer Seite. Mit der Schöpfungslehre kam ein fremdes Element ins Judentum, das in späteren Zeiten zu grosser Bedeutung gelangen sollte. In der Lehre von der Schöpfung des Menschen in dem Ebenbilde Gottes und in der Erzählung von dem Urbilde des Heiligtums, das Moses auf dem Berge gesehen, sieht Philo mit Recht die Ideenlehre im Sinne Platos. Wir brauchen Philo nicht darin beizustimmen, dass die Absicht Moses auf alle Geschöpfe geht, aber wir werden ihm zugeben müssen, dass wir es hier mit einer sehr starken Spur der babylonischen Ideenlehre zu tun haben[1]. Wir haben an einem

[1] Philo, der sonst wohl weiss, dass er Homiletik treibt (s. z. B. alleg. leg. p. 38; de cherub. p. 143; quot det. p. 194, 223; de poster. p. 227 u.) besteht hier darauf, dass er Moses einfach interpretiert; s. de opif. m. p. 5, 16, 33 u. a.; in Bezug auf das Heiligtum de vita M. p. 146 u. a. — Zur Ideenlehre bei den Babyloniern und in der Bibel vgl. Alfr. Jeremias: Das alte Testament im Lichte des alten Orients, Leipzig 1904, S. 51; s. auch S. 6, 8, 12, 24, 28, 29, 43, 55, besonders S. 75, 5. Zu dieser Frage s. ferner meinen Aufsatz: Die neuere Philosophie usw., „Haschiloah" XIII, S. 553 ff. und den Auszug meiner

anderen Orte (s. Anm.) nachgewiesen, dass diese Lehre nur ihrer eminent ethischen Bedeutsamkeit die Aufnahme in den strengmonotheistischen Priesterkodex zu verdanken hat. Das ändert aber nichts an dem mythologischen Charakter derselben und wir werden es verstehen, dass gerade diese Lehre später als Bindeglied zwischen Judentum und Griechentum erscheint.

Das griechische Denken beginnt ebenfalls mit dem Kampfe gegen die Mythologie, aber nicht ethisch-theistische, sondern kosmologisch-atheistische Gedanken sind es, durch welche die Naturphilosophie den Kampf gegen den Mythos inauguriert. Erst nach und nach spitzt sich in dem Gegensatz zwischen Sein und Werden, Eleaten und Heraklit, ein Problem zu, dessen Diskussion zu einer Erschütterung der Mythologie in der Richtung auf die Ethik und auf Gott als das ethische Ideal geführt hat. Es ist dies die brennende Frage der griechischen Philosophie zur Zeit Platos, das Problem des Einen und des Vielen (ἓν καὶ πολλά), vor dem auch der Barbar nicht sicher war, so man nur einen Dolmetsch zur Hand hatte (s. Philebos Anf.) Das literarische Denkmal dieses Problems, Platos Parmenides, ist, wie wir sehen werden, auch für die Geschichte der jüdischen Philosophie von weitreichender Bedeutung. Schon diese geschichtliche Tatsache enthält für uns die Aufforderung, hier, hart vor der ersten Berührung des Judentums mit dem Griechentum, die beiden Probleme, welche in diesen zwei so verschieden gearteten Kreisen die Krystallisierungszentren der Gedankenwelt waren, mit einander zu vergleichen.

Von den vorsokratischen Philosophen verhielten sich die meisten ablehnend gegen jedes übersinnliche Prinzip und stellten sich der mythischen Religion ihres Volkes als konsequente Gottesleugner entgegen. Während die Propheten in ihrer Reaktion gegen die mythologischen religiösen Vorstellungen sofort das geistige Prinzip als Urquell und Ideal der Sittlichkeit aufstellten, bedurfte es in der griechischen Philosophie, deren Anfänge diesen Namen viel weniger verdienen, als die ersten prophetischen Gedanken, einer längeren Entwickelung, bevor man sich zum geistigen Prinzip durchgerungen

---

Dogmengeschichte im Probebande. Ueberhaupt stützen sich die Ausführungen über das Altertum auf die Resultate der Dogmengeschichte. Für den Eingeweihten sind in dem erwähnten Auszuge die Belege genügend angedeutet. Von der Verweisung auf einzelne Stellen muss hier, wo die Gesamtanschauung zugrunde gelegt ist, abgesehen werden.

hat. Pythagoras, den man als den ersten griechischen Philosophen zu bezeichnen pflegt, der in seiner Lehre von der Zahl als dem Wesen der Dinge eine dunkle Ahnung von der Notwendigkeit eines geistigen Weltprinzips bekundet, steckt selbst tief in den mythologischen Vorstellungen seines Volkes, die in seiner Schule in ein System gebracht wurden. Das Sein der Eleaten, zeigte sich selbst in der klarsten Fassung desselben bei Parmenides, in welcher das Sein mit dem Denken identifiziert wird[1]), nicht geeignet, ein erklärendes Weltprinzip zu werden, es konnte die Welt, das Werden, vernichten, für Schein erklären, aber nicht aus dem starren reinen Sein ableiten. Heraklit, der das Werden zum Prinzip erhebt, vermag nicht die Einheit in der Vielheit zu erfassen und verfällt im Grunde wieder in die materialistische Anschauung der Naturphilosophen, wenn er das Feuer als Prinzip des Werdens anspricht. Empedokles nichtstoffliche Weltprinzipien, Liebe und Hass, sind ebenso mythische Vorstellungen, wie die der Volksreligion, von der sich die Philosophen unbefriedigt abgewandt haben. Demokrit erklärt sich ausdrücklich gegen den Geist (νοῦς) als Prinzip des Werdens und begnügt sich mit dem mythologischen Begriff der Notwendigkeit (ἀνάγκη) oder gar mit dem Zufall als Prinzip des Werdens. Auch die Atomisten waren Gegner der Volksreligion und kehrten somit zum materialistischen Atheismus der Naturphilosophen zurück. Anaxagoras ist der einzige in der vorsokratischen Philosophie, welcher den Geist, den Nus, als Prinzip der ersten Bewegung nannte, aber Plato lässt den Sokrates erzählen, er habe in dem Buche des Anaxagoras nicht gefunden, dass er den Nus zum Erklärungsprinzip des Seienden erhoben hätte, vielmehr liess er diesen ganz untätig bei Seite und mühte sich mit einer mechanischen Welterklärung ab (Phädon p. 97 c). Fragen wir uns aber nach dem Grunde dieser offenkundigen Schwerfälligkeit in der Bewegung des griechischen Denkens zu Gott als Weltprinzip, so legt uns ein Blick auf die Entwickelung in Israel die Antwort nahe: Nicht die Betrachtung der Aussenwelt, sondern das Innewerden des ethischen Berufes des Menschen ist der geeignete Ausgangspunkt, von dem aus der Menschen-

---

[1]) Parmenides Gedicht περὶ φύσεως ed. Karsten, Amsterdam 1835, v. 40: Ein und dasselbe ist Denken und Sein. Die Einheit des Seins und des Geistes führt Parmenides auch zu dem Satze von der Einheit des Gedachten und dem Denken, der von Plotin heftig bestritten und von Maimuni in weitgehender Konsequenz verteidigt worden ist; s. περ. φ. v. 93 u. weiter unten in der Attributenlehre.

geist zur Erkenntnis seines Urquells, zur Erkenntnis Gottes als Weltprinzip geführt wird. Die Propheten Israels haben mit der wissenschaftlichen Ethik, mit Gott als ethischem Prinzip angefangen, in der vorsokratischen Philosophie hingegen hat es keine wissenschaftliche Ethik gegeben. Erst um die Zeit, in welcher in Jerusalem das ethisch-kosmologische System des Priesterkodex zur Grundlage der jüdischen Religion und Weltanschauung gemacht wird, grübelt der junge Sokrates über den wissenschaftlichen Begriff der Tugend und lebt sich allmählich in die in Jerusalem schon fast überflüssige Aufgabe der alten Propheten ein, auf den öffentlichen Plätzen Athens den Leuten von der Tugend und ihrem Wesen zu sprechen. Er sucht den Begriff der Tugend, er opfert sich diesem edlen Berufe, findet aber diesen Begriff in Wahrheit nicht, sein Tugendprinzip ist eudaimonistisch. Er steckt zu tief in der Mythologie seines Volkes, um das absolute ethische Prinzip finden zu können. Man sagt gewöhnlich, das Denken Sokrates wäre nur auf die Ethik gerichtet gewesen, ihr allein hätten wir auch seine begriffbildende Methode zu verdanken, für kosmologische Fragen hätte ihm das Interesse gefehlt. Wir sehen von unserem Gesichtspunkte aus den tieferen Grund dieser Erscheinung: Sokrates gelangte zur Einsicht, dass man über den Materialismus der Naturphilosophie und den zersetzenden Subjektivismus der Sophistik nur von einem objektiven ethischen Prinzip aus hinauskommen kann, aber er fand dieses Prinzip nicht, so sehr er es auch vorbereitet hat. Die Lösung dieser Aufgabe blieb P l a t o vorbehalten. Aber auch Plato war zu viel Grieche, um die Objektivität der Sittlichkeit an und für sich, ohne kosmologisch-ontologischen Einschlag, so stark zu empfinden, dass er das ethische Prinzip sofort als ein absolutes hätte aufstellen können. In allen Dialogen, in welchen Plato zu einem positiven Resultate in der Begründung der Ethik gelangt (Phädros, Symposion, Phädon, Philebos, Republik) läuft die Untersuchung auf die I d e e n l e h r e in ihrer kosmo-ontologischen Bedeutung hinaus. Der Lust (ἡδονή), als dem Inbegriff der Unsittlichkeit, oder doch des Mangels an positiver Sittlichkeit, wird das Denken, die Einsicht (φρόνησις) entgegengesetzt. Das D e n k e n, denn das ist hier der letzte Sinn der Fronesis, ist das höchste Gut, nicht die Lust, das Denken ist daher auch die höchste Tugend, alle Handlungen des Menschen sollen daher mit der Vernunft im Einklang stehen. Die Prävalenz der Vernunft aber beruht darauf, dass sie auf die Ideen, auf die Grenze, das Mass der Dinge, auf das Prinzip der Einheit,

gerichtet und der letzten Ursache am Nächsten ist, während die Lust am Unbegrenzten, der Materie, dem Prinzip der Vielheit, welche die Vernunft behindert und vernichtet, haftet[1]). Die Idee des Guten ist das höchste Prinzip der Ethik, aber nur insofern sie zugleich auch das höchste ontologische Prinzip ist[2]). Wir finden bei Plato nirgends eine von allen ontologischen Seitenblicken freie Begründung des ethischen Prinzips, dagegen aber finden wir umgekehrt, dass Plato nach der Auffindung des kosmo-ontologischen Prinzips mit Hilfe der ethischen Forschung das Ergebnis in der Weise analysiert, dass er das Dasein Gottes rein kosmologisch, aus der Bewegung der Himmelsphären, beweist, um erst auf Grundlage dieses Beweises die anderen zwei, die ethischen Postulate, die göttliche Vorsehung und die Unbestechlichkeit der Götter zu beweisen[3]). Das ist zuletzt darauf zurückzuführen, dass die griechische Ethik im letzten Grunde niemals ganz selbständig geworden ist. Plato bildet hier den Höhepunkt, aber auch er kann sich von einem Rest subjektiven, wenn auch idealen Hedonismus nicht frei machen. Das gute und gerechte muss letztlich irgendwie angenehm sein, die Tugend muss die Glückseligkeit, das höchste Gut, zum Ziele haben, und dieses höchste Gut muss Lust, ideale Lust gewähren, sei es die Lust der höchsten Erkenntnis, welche das Ziel des Menschen ist, ein Gedanke, der in der jüdischen Religionsphilosophie sehr heimisch ist und den man in dem bekannten Ausspruch Jeremias

---

[1]) Vgl. besonders Philebos p. 28—31, 645 ff.; dazu Phädon p. 29 c f., 80–81, 84; überhaupt ist dies der Grundzug der gesamten Platonischen Deduktion.

[2]) Rep. p. 508 ff., besonders 517.

[3]) Gesetze X: Beweis für das Dasein Gottes p. 885 e—889 c. Kern des Beweises p. 896 a—897 b.: Gott ist die Seele, das Bewegungsprinzip des Alls. Das Bewegungsprinzip ist die Weisheit Gottes; vgl. XII p. 967 b: Der Geist habe Alles am Himmel geordnet. — p. 899 a: Unkörperlichkeit und Transszendenz Gottes. — Beweis für die Vorsehung: p. 899 d—905 c. Mit Rücksicht auf das Folgende soll schon hier auf den Gedankengang Platos bei diesem Beweise hingewiesen werden. Die Notwendigkeit des Beweises für die Vorsehung Gottes findet Plato besonders in dem oft gehörten (vgl. Thrasymachos Anf. d. Rep.) und stets zu erwartenden Einwand, das es dem Gottlosen so gut geht auf Erden; vgl. Gesetze p, 899 c mit Jeremias 12, 1 ff. — Beweis für die Unbestechlichkeit der Götter (Plato spricht hier von Gott und „Göttern", das sind die Untergötter im Timäos) p. 905 c—907 b. Der Gedankengang erinnert auch hier lebhaft an die Propheten; besonders p. 906 d: Die Götter sind nicht durch Weinspende und Bratengeruch ((κνίσσῃ) zu gewinnen. — Zum Beweis für die Schöpfung durch Gott s. noch Sophist p. 264 c und Philebos p. 28 c.

angedeutet fand[1]), oder die des Bewusstseins der Gerechtigkeit[2]). Wenn nun Aristoteles bei der Eruierung des geistigen Bewegungsprinzips von jeder ethischen Reflexion absieht, so ist ihm auch hierin Plato vorangegangen, das Neue bei Aristoteles ist vielmehr die vollständige Loslösung des Ethischen vom Kosmo-ontologischen. Den Gedanken, dass die Erkenntnis das höchste Ziel des Menschen und seine höchste Glückseligkeit ist, das sittlich gute Leben daher der Vernunft gemäss sein muss, nimmt Aristoteles von Plato her, auf den er sich in dieser Untersuchung beruft, aber von der kosmo-ontologischen Begründung der Ethik ist bei ihm kaum noch eine Spur zu bemerken. Die Selbständigkeit der Ethik tritt denn auch bei Aristoteles noch weiter zurück. Aristoteles für sich genommen bedeutet somit, besonders in formaler Beziehung eine Rückkehr zum vorplatonischen Standpunkt, nur dass ihm die von Plato erfasste Reinheit des geistigen Prinzips bis zu einem gewissen, aus unserer Darstellung sich ergebenden Graden zugute kommt[3]).

Vergleichen wir nun den bisherigen Gang der geistigen Bewegung in den beiden bis jetzt auseinanderliegenden, aber bald ineinandergreifenden Kreisen, so ergibt sich nun folgendes Verhältnis:

---

[1]) ראשית חכמה von Schemtob Falaqera II, 3, in Bezug auf Jeremias 9: 22. 23; abgedruckt bei Steinschneider Alfarabi S. 224 f.

[2]) Rep. Anf. und die oben bezeichneten Stellen; Gesetze II p. 663: δικαῖον = ἡδύ.

[3]) Der Beweis Aristot. für das Dasein Gottes kommt in verschiedener Fassung vor (ich benutze die Ausgabe Didot-Paris): Physik VIII, 3, 1 f.; Kern des Beweises 5, 5 f. vgl. dazu de caelo I, 4, 8 Schluss und II, 1, 2, 6; 3, 1 f.; die andere Fassung in Metaphysik XI (XII), bes. 6 f.; über die Verschiedenheit der beiden Ableitungen s. unsere Ausführungen Buch II. zum Schlusse des Kapitels: Materie und Form bei Aristoteles. In welcher dieser beiden Fassungen Arist. in der Ableitung des Gottesbegriffs Plato näher kommt, wird sich aus der Darstellung, besonders in Buch IV: Die vier Postulate ergeben. — Zur Begründung der Ethik bei Arist. s. Nikom. Ethik die Untersuchungen über die Lust VII, 11 (12) ff. und X, 1—5, wo 2, 3 auf die oben zitierten Ausführungen Platos im Philebos Bezug genommen wird; der Kern der Begründung der Ethik in 7—9. Die einzige Spur des ontologischen Moments kann man hier in der Glosse erblicken, welche auf die Verwandtschaft der menschlichen Vernunft mit den Göttern hinweist: 9 (10), 13: ἐι γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥςπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὔλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ τῷ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς) κτλ. — Das erinnert an die Begründung Platos im Philebos und im Beweise des zweiten Postulats in Gesetze X. Jedoch kommt wohl hier der (übersinnliche) Eudaimonismus stärker zum Ausdrucke als bei Plato.

Die rein ethische Erfassung des Gottesbegriffs im Judentum war auf die vollständige Reinheit und Einheit des geistigen Weltprinzips gerichtet, welche Tendenz in dem unablässigen Kampfe gegen die mythische Engellehre zum Ausdruck kommt. Das absolute ethische Prinzip verlangt die absolute Einheit des Geistes als Weltprinzip, nicht zu seiner Begründung, sondern als Konsequenz zu seiner Ergänzung, als Postulat des erkennenden Geistes. Allein die Entwickelung verlief nicht in einer isoliertem geraden Linie, die Berührung mit der kosmogonischen Mythologie Babylons beschleunigte die Entwickelung und verursachte eine Ablenkung. Die kosmoontologische Begründung der Ethik durch die Lehre von der Schöpfung des Menschen im Ebenbilde Gottes, hat die absolute Einheit erschüttert und im Verein mit der Begründung der praktischen Religion durch den Hinweis auf das himmlische Urbild des Heiligtums einen ungedeckten Angriffspunkt für die allezeit vorhandenen Tendenzen zu mythologischen Neubildungen blosgelegt. Dadurch wurde der ausgeschlossenen Engellehre von neuem der Weg gebahnt, und die Bestrebung, sie wieder in das offizielle Dokument der Gemeinschaft aufzunehmen, gegen die eigene Absicht gefördert. Aehnlich stand es um das Hauptproblem in der griechischen Philosophie. Die Ablenkung von der ursprünglichen Tendenz der rein kosmologischen Gedankenbildung in die ethisch-kosmologische Reflexion führte Plato ebenfalls zur mythischen Ideenlehre. Und so sehr er auch gegen das Mythische in dieser Lehre gekämpft, und so sehr er sich auch bemüht hat, dieser Lehre eine rein philosophische Fassung zu geben, der Mythos erwies sich als unüberwindlich: Für Freund und Feind blieb die Ideenlehre Platos ein die Einheit des geistigen Prinzips vernichtender Mythos. Auch der Verfasser des Priesterkodex dachte bei der Gottesebenbildlichkeit des Menschen gewiss nur an die Aehnlichkeit durch die Vernunft, ein Gedanke, der sich besonders klar bei Plato (Theätet p. 176b), aber auch bei Aristoteles (Nik. Eth. X, 9, 13) findet. Auch das Urbild des Stiftszelts war gewiss nur als geistige Konzeption gedacht, aber diesen Gedanken lag ein alter Mythos zu Grunde, und diese Konnivenz gegen einen Mythos ist in den folgenden Jahrtausenden die Legitimation der Ideenlehre im Judentum gewesen, und ist es für die kabbalistichen Kreise bis auf den heutigen Tag geblieben. Sieht man nun zunächst von Aristoteles und den folgenden Systemen der griechischen Philosophie, Stoizismus und Epikuräismus, ab, so ergibt sich eine sehr auffallende Aehnlichkeit in der Situation des Hauptproblems im

Judentum und in der griechischen Philosophie in der unmittelbar nachplatonischen Zeit. Der Berührungspunkt ist zunächst in der Ideenlehre gegeben. Wir würden es schon von hier aus begreifen, wie es kommt, dass das Judentum bei seiner ersten Berührung mit der griechischen Philosophie im dritten Jahrhundert sich gerade von der Philosophie Platos angezogen fühlte. Mag das Leben in den hellenistischen Kreisen Palästinas, besonders Jerusalems, unter dem Einfluss der von Epikuräismus und Skeptis erzeugten sittlichen Laxheit gestanden haben, mag auch die Form, in welcher die platonische Lehre zuerst in die jüdische Weisheits-Literatur eingedrungen ist, einen starken stoischen Einschlag gehabt haben, mag man auch das Buch Koheleth auf epikuräischen und skeptischen Einfluss zurückführen, von bleibender Bedeutung war nur der um diese Zeit ins Judentum eingedrungene Platonismus. Die Weisheits- als Logoslehre, der wir in den Sprüchen, im Buche Sirach und in anderen älteren Apokryphen begegnen, ist, wie wir in der Dogmengeschichte nachgewiesen haben, auf die Befruchtung zurückzuführen, welche der im Judentume aus früherer Zeit vorhandene Keim der Ideenlehre durch die Berührung mit dem Platonismus erfahren hat. Der Einfluss Platos im Judentum, so unscheinbar er zunächst auftritt, bleibt fortdauernd wirksam, bis er in Alexandrien, besonders in Philo, in einem eigenen System verdichtet zum Ausdrucke kommt. Ja, in Philo tritt die innerliche Gemeinschaft, welche zwischen dem Berührungspunkte des Judentums mit dem Platonismus und dem alten mythologischen Rest besteht, gegen den der ethische Monotheismus der Propheten vom Urbeginn an zu kämpfen hatte, so klar in die Erscheinung, dass dies allein genügen würde, diesen Zusammenhang als geschichtliche Tatsache zu verbürgen: Engellehre und Ideenlehre verweben sich bei Philo zu einem einheitlichen theosophischen Mythos[1]. Dieser natürliche Berührungspunkt ist aber auch noch

---

[1]) Es ist dies ein bei Philo oft wiederkehrender Gedanke, dass die Seelen der Gerechten nach dem Tode in die Engelwelt, oder auch Ideenwelt zurückkehren; s. de cher. p. 159; quod det. p. 201, 223; de post. p. 233, 239, 249; de gigantibus p. 263 f.; de v. Mosis p. 179 u. Den Unterschied, den Assarja de Rossi im Meor-Enajim, Imre Bina, Kap. 6, zwischen Philo und der Ansicht Resch-Lakisch in b. Chagiga 12 b, dass die Seelen der Gerechten mit den Engeln in einem Himmel ihren Aufenthalt haben, konstruiert, kann ich nicht finden. In der Hauptsache sagen sie Beide dasselbe. — Auch hier tritt, nebenbei bemerkt, der Zusammenhang zwischen der Frage nach der Einheit des Geistes, der Engelfrage, mit der exchatologischen Frage in die Erscheinung, s. oben. Philo unterscheidet sich darin von Plotin und dessen Nachfolgern,

durch den ganzen Charakter der Platonischen Lehre verstärkt worden. Sieht man von der mythologischen Form ab, so gibt es keine religiöse Lehre, den Islam nicht ausgenommen, und kein philosophisches System, dessen ethischer Geist der Lehre der Propheten so nahe verwandt wäre, wie der Geist Platos. Wenn eine apokryphe Tradition Plato ein Schüler Jeremias sein lässt, so kann man den objektiven Wahrheitsgehalt dieses Anachronismus nur bewundern. Der Ruhm der Propheten Israels bedarf keiner Erweiterung von dieser Seite her, und der Ruhm der griechischen Philosophie, deren Patriarchen so Vieles aus dem Orient nach ihrer Heimat verpflanzt haben, würde keine Schmälerung dadurch erleiden, wenn Plato, der soviel aus egyptischer Weisheit geschöpft, auch von der Lehre Jeremias, der doch einige Zeit in Egypten gelebt und gelehrt hat, etwas vernommen haben sollte. Jedoch für uns genügt die Tatsache der objektiven Uebereinstimmung in den wichtigsten theoretischen Lehren und in dem beiden gemeinsamen Ringen mit einem und demselben Mythos. Dazu kommt noch, dass auch in vielen praktischen Gedanken die Berührungspunkte zwischen Plato und dem Judentum so vielfach sind, dass man sich eher hätte wundern müssen, wenn bei der ersten Interferenz des jüdischen Gedankensystems mit der griechischen Philosophie nicht das System Platos den Schnittpunkt abgegeben hätte. Der Jude Philo, der nicht nur die heilige Schrift beherrschte, sondern auch beträchtlich viel von der palästinensischen Exegese und Tradition wusste, musste sich in den Werken Platos ganz heimisch fühlen. Er fand da nicht nur die theoretischen

---

dass nach diesen Engel und Daimonen von den Ideen in den intelligiblen Substanzen gesondert erscheinen, während bei Philo darin noch eine gewisse systematische Einheitlichkeit herrscht, Engel und Ideen sind gleichwertige Wesen einer und derselben geistigen Ordnung. Diese Einheitlichkeit ist denn auch die eigentümliche Struktur der Philonischen Ideenlehre; s. de opif. m. p. 4—7, 12, 16, 17, 29, 32, 33, 35 u.; leg. all. p. 43, 47, 50, 61, 62, 79, 106 f., 121 u.; de cher. p. 143: hier ist besonders auf die Identifikation von Ideen und Cherubim zu achten; 151, 154, 162; quod det. p. 207, 208, 213 u. 250; quod Deus p. 273: die drei letzteren Stellen lassen in der Ideen- als Logoslehre den Zusammenhang mit der Engellehre sehr deutlich hervortreten; λόγος, σοφία, erscheint als der Inbegriff aller Ideen, als Prototyp der späteren intelligiblen Substanzen des Neuplatonismus, zugleich aber auch als der oberste Engel, als der Erzengel, der „Zweite"; quod Deus p. 277; de v. M. p. 146, 152—53, 154, 176 u. Auch in der Spaltung der Einheit des Geistes gibt es, wie wir sehen werden, eine reiche Abstufung, von Philo bis Jamblich und Proklus. In dieser Gesellschaft ist Philo als Jude eben noch der relative Vertreter der Einheit des Geistes.

Grundanschauungen seines Volkes, sodass Plotin später gegen die Gnostiker sagen konnte (Enn. II, 9, 6), sie hätten ihre guten Lehren (die sie in Wahrheit aus dem Judentum hatten) von Plato herübergenommen und sie nur durch falsche Zusätze verunstaltet, sondern auch viele praktische Gesetze und Lebensregeln, die ihm aus dem Judentum bekannt und geläufig waren[1]). Nicht um die leidige Ab-

---

[1]) Ausser der erörterten allgemeinen ethischen Stimmung und der ethisch-kosmologischen Grundanschauung, deren innerliche Differenzen mit der jüdischen Philo kaum auffallen konnten, mögen noch folgende Berührungpunkte erwähnt werden; wobei wir, in Hinsicht darauf, dass sich auch die jüdischen Philosophen des Mittelalters in gewissen Fragen zu Plato hingezogen fühlten, auch einige Parallelen mit talmudischen Vorstellungen berücksichtigen. In der Schöpfungsgeschichte, Timäos p. 37 e: Gott ergötzte sich an dem von ihm geschaffenen All, vgl. Gen. 1, 31: Und Gott sah Alles, was er geschaffen, und siehe, es ist sehr gut; p. 41 b f.: Gott beratschlagt mit den geschaffenen Göttern (den Engeln) über die Schöpfung des Menschen, vgl. Gen. 1, 26 f.; ebenso das Folgende: Gott will den Menschen nicht selbst erschaffen, weil der Mensch dann unsterblich und den Göttern gleich wäre, das erinnert an Gen. 3, 22. — Die Schöpfung des Weibes aus dem Leibe des Mannes p. 91 f. stimmt in der Hauptsache mit dem Berichte der Genesis. — Kritias p. 119c erinnert die Säule mit Gesetzen und Verwünschungen an die Denksteine von Ebel und Gerisim, Deut. 27. — Gesetze I, p. 636a: Die Leibesübungen führten bei den Milesiern zu einer Verkehrheit der Liebesgenüsse nicht nur bei Menschen, sondern auch bei Tieren, vgl. Gen. 6, 12 und die Bemerkung der Weisen zu כל בשר b. Sanh. 108a; Gen. r. c 28 Schl. — I Schluss, II, p. 652a u. 666b erinnern an den bekannten Ausspruch b. Erubin p. 65b: An drei Dingen erkennt man den Menschen, an seinem Becher, seinem Geldbeutel und seinem Zorn; — man findet hier auch die bekannte talmudische Regel, dass man erst nach zurückgelegtem vierzigsten Lebensjahr dem Becher zusprechen soll. — V. p. 741—45, bei aller Verschiedenheit in dem Ausbau des Gesetzes über die Bodenverteilung leuchtet derselbe Grundgedanke und dasselbe Zahlenmotiv durch, wie in den betreffenden Gesetzen in der Thora: Die Grenzen des Besitzes dürfen nicht durch Verkauf oder sonst verschoben werden, denn die Scholle ist Gott geheiligt, vgl. die spezifische Begründung des Priesterkodex in Lev. 25, 23: כי לי הארץ. — Der Zahl 5040 liegt, unter den 59 Divisoren, die ihren Vorzug ausmachen, hauptsächlich doch der Devisor 12 zu Grunde: Der Boden soll nach 12 Losen geteilt werden, ein jedes Los soll einem Gotte geweiht und nach einer Stammesgenossenschaft benannt werden. Demgemäss soll es auch 12 Stammeshäupter geben p. 755e, und der Rath aus 360 Mitgliedern (12. 30) bestehen p. 756b. — Es liegt dem die Zwölfzahl ebenso zugrunde, wie dem Rath der zweiundsiebzig in Israel; vgl. auch p. 771. — p. 782c: Verbot des Fleischgenusses und der blutigen Opfer in der Urzeit, vgl. b. Synhedrin p. 57a zu Gen. 9, 3. VI Schluss p. 785, der Kriegsdienst vom 20. bis zum 60. Lebensjahr, vgl. Num. 1, 3 f., Lev. 27,3 und Num. 4,3 f. — p. 784b: Scheidung nach zehnjähriger kinderloser Ehe, vgl. Mischna und Baraitha (und Thoseftha) Jeb. Kap. VI

hängigkeitsfrage handelt es sich (vieles lässt sich auf gemeinsame altorientalische Quellen zurückführen), sondern um die Tatsache, dass ein Jude in den ethisch und politisch bedeutsamsten Werken Platos sich, trotz des vielen Fremdartigen, in der altgewohnten jüdischen Atmosphäre fühlt. Schon die unmittelbare Richtung und Anwendung der höchsten philosophischen Prinzipien der Weltanschuung auf die praktischen Gesetze und die fortgesetzte Ableitung jedes einzelnen Gesetzes aus den Grundprinzipien, überhaupt die Tatsache, dass ein

---

Schluss, b. p. 64a. VIII, p. 828a: gesetzliche Festsetzung der Opfer nach Zeit und Zahl, Konzentrierung des Opferkultus auf eine öffentliche Stätte, wo nach festen Gesetzen geopfert wird, mit der Begründung, dass beim Privatopferkultus allerlei vorzukommen pflegt; ein Gedanke, der nach den Kritikern die Grundtendenz des Priesterkodex bildet; s. auch X Schluss p. 909. — IX, p. 865 c—e: Verbannung des fahlässigen Totschlägers, allerdings nur auf ein Jahr. — XI, p. 914 c f. über anvertrautes Gut, zu vgl. mit Ex. 22 6 f., man beachte die Uebereinstimmung im Stil. — Dagegen widerspricht allerdings p. 914 c die Bestimmung über den entlaufenen Sklaven Deut. 23, 16, wo die Auslieferung verboten ist. — p. 921 c: Die Strenge gegen die Zögerung mit der Auszahlung des Arbeitslohnes, vgl. Lev. 19, 13. Die Strafe eines Aufschlags von fast 200 Prozent für den Fall der Verzögerung über ein Jahr hinaus stimmt allerdings schlecht zum sonstigen Wucherverbot V, p. 742c. — p. 928 d f. über den ungeratenen Sohn, zu vgl. mit Deut. 21, 18 f., p. 930 d über die Kinder der Sklavin, mit Ex. 21, 4, u. p. 936 über die Aufforderung zum Zeugnis mit Lev. 5, 1 f. und der traditionellen Interpretation, dass die Aufforderung vorangehen muss. In Bezug auf Vergeltung im Jenseits als ausgleichenden Faktor im Sinne von גם זו לטובה vgl. Rep. p. 617 a; 614 a f. ist mit der Erzählung über den Besuch R. Josua b. Levis — der aber von Plato abhängig war, s. w. u. — im Paradies zu vergleichen. — p. 618b: Die Eigenschaften und Geschicke des Menschen werden vor dem Abstieg seiner Seele bestimmt; ausgenommen davon sind die sittlichen Qualitäten; dasselbe Gesetze p. 904 c — vgl. b. Nidda 16b. — Ausser diesen Einzelheiten, die sich noch vielfach vermehren liessen, ist auf Gesetze p. 917 b und die Uebereinstimmung mit dem dritten Gebot hinzuweisen und besonders darauf, dass die BB. IX—XI sich im Rahmen der zehn Gebote bewegen. Die Ordnung wird allerdings nicht eingehalten, stellenweise jedoch, besonders bei Wiederholungen und Résumés leuchtet sie doch wieder durch. — Allgemein charakteristisch ist B. X Anfang, p. 885 b: Den zivil- und strafrechtlichen Gesetzen ist eine Ueberredung (Beweis) in Bezug auf Gottes Dasein, Vorsehung und Unbestechlichkeit voranzuschicken. τὸ παραμύθιον ὑποθεμένῳ ist auf alle Gesetze zu beziehen, dafür spricht die nachfolgende Begründung: Wer an Dasein, Vorsehung und Unbestechlichkeit der Götter glaubt, der wird nie eine gottlose Handlung begehen. Dazu ist zu vergleichen Thoseftha Schebuoth III, 6, wo R. Reuben (b. Aristabulos) einem Philosophen den Dekalog dahin erläutert, dass die letzten sechs Gebote nur von dem beobachtet werden, der die ersten vier anerkannt hat.

Philosoph juristisch detaillierte Gesetze gibt. Wenn sich Philo für seinen Moses, den Philosophen und Gesetzgeber, nach einem Beispiele in der griechischen Philosophie umsah, konnte er nur auf Plato zurückgreifen, ist ja Platos Staat, mutatis mutandis, ebenso eine Theokratie, wie der Staat Moses. Man spricht viel von dem Einfluss der Stoa auf Philo. Aber dieser Einfluss kommt höchstens in einer gewissen Schattierung in der Interpretation der Ideenlehre Platos zum Ausdruck. Führt man aber auch die weitgehenden Allegorien Philos auf die Stoa zurück, so muss daran erinnert werden, dass der Midrasch in Palästina und in jüdischen Kreisen überhaupt noch aus der Zeit des ersten Tempels eine eifrig betriebene Disziplin war, und dass übrigens auch bei den Griechen die Anfänge der Allegorie auf Plato und Aristoteles (de mundo 6 u. 7) und auch noch über sie hinaus zurückgehen. Seit Plato und Aristoteles gab es in der griechischen Philosophie eben nur Variationen von Platonismus und Aristotelismus mit überwiegender Hinneigung nach der einen oder der anderen Seite, wobei man selbst dem Neuplatonismus nur in Bezug auf eine prinzipiell neue Lehre (die Emanation des Stofflichen aus dem geistigen Prinzip) eine Ausnahmestellung einräumen kann. Die Frage, welche uns hier interessiert, kann nur die sein, warum sich Philo Plato, nicht Aristoteles angeschlossen hat. Oder genauer, diese Frage an sich wäre kein Problem, es kann ja persönliche Neigung oder irgend eine zufällige mit dem Bildungsgang Philos und dieses ganzen Kreises zusammenhängende Ursache den Ausschlag gegeben haben. Zu einem Problem der Geschichte der jüdischen Philosophie wird erst diese Frage, wenn man an die Herrschaft des Aristotelismus im jüdischen Mittelalter denkt. Unsere eingehende Begründung der Hinneigung Philos zum Platonismus hat darin ihre Berechtigung, dass wir nach der im Schwange gehenden Anschauung den Aristotelismus für die passendste Philosophie des Judentums anzusehen hätten. Es galt nun zunächst auf die ethische Begeisterung und die praktische Richtung Platos hinzuweisen. Ein Vergleich zwischen der Republik und den Gesetzen Platos einerseits und der Ethik und Politik Aristoteles anderseits lässt es in keiner Beziehung zweifelhaft, welcher Anschauung ein philosophisch gebildeter Jude sich eher anschliessen kann. Nicht sowohl der Einzelheiten wegen, es gibt in der Politik des Aristoteles Einzelheiten, welche dem Geiste des Jndentums eher entsprechen als das Parallele bei Plato (man denke z. B. an die Bekämpfung der von Plato postulierten Gemeinschaft der Frauen und

Kinder mit Rücksicht auf die daraus sich ergebende Blutschande, Politik II. 3 u. 4), als vielmehr wegen der Stellung, welche beide auf das Praktische gerichteten Disziplinen im Systeme Aristoteles einnehmen. Zwischen diesen und den metaphysischen Grundprinzipien seiner Philosophie besteht höchstens ein negativer Zusammenhang, der sich aus einer Vergleichung mit der Philosophie Platos ergibt.

Um so dringender aber wird das schon hier zu formulierende Problem: Woher dieser Gegensatz zwischen Altertum und Mittelalter? Warum hat sich das Judentum im Altertum Plato und im Mittelalter Aristoteles angeschlossen? Und von diesem Problem bleibt auch dann noch recht viel, wenn man, wie das teilweise schon von anderer Seite geschehen, und hier in viel weiter gehendem Masse und eingehender geschehen soll, die Anschauung von der absoluten Herrschaft des Aristotelismus im jüdischen Mittelalter nur in beträchtlich eingeschränkten Grenzen gelten lässt und auch dem Platonismus seinen gebührenden Einfluss auf die jüdische Philosophie des Mittelalters einräumt. Je verständlicher es uns geworden ist, was Philo zu Plato hinzog, desto berechtigter muss uns die Frage erscheinen, warum dies nicht auch im Mittelalter der Fall war. Die Zurückführung dieser Erscheinung auf literarhistorische Tatsachen, wie etwa auf die Verbreitung der Aristotelischen Schriften bei den Arabern, von denen die jüdische Philosophie des Mittelalters die Anregung und die Bildungsmittel empfangen hat, wäre, selbst wenn sie durchführbar wäre, doch nur eine sehr unzulängliche Art, grosse geschichtliche Erscheinungen zu würdigen. Das Vorhandensein bestimmter Bildungsmittel, selbst wenn sie keinen Mitbewerber neben sich haben, rechtfertigt durchaus nicht das so rasche Tempo in der Besitzergreifung von einem so ganz anders gearteten Kreise, wie ihn das Judentum des Mittelalters gegen die Philosophie Aristoteles darstellt. Dazu muss das neue Bildungsmittel ein gewisses Moment enthalten, welches auf die Disposition der Kräfte in dem ihm sonst fremden Kreise von vornherein gestimmt ist. Die literarhistorischen Tatsachen liegen aber auch gar nicht so bequem. Vielmehr ist es Tatsache, dass Araber und Juden von den Werken Platos wenigstens den Phädon, die Republik, die Gesetze und den Kriton, in den ersteren drei also gerade diejenigen Schriften Platos in Händen hatten, deren Uebereinstimmung mit der ganzen jüdischen Geistesrichtung wir eben betonen konnten, und die, wenn auch für die heutige Platointerpretation mangelhaft und unvollständig, jedenfalls für die Alten das System Platos genügend repräsentierten. Denn auch die alten Griechen,

die doch den ganzen Plato in Händen hatten, interpretierten ihn nicht anders als die Araber und die Juden; und übrigens stützt sich auch die moderne Platointerpretation zu einem grossen, ja ausschlaggebenden Teile auf die Republik (Cohen; s. w. u.). Man muss bedenken, dass von der äusserlich und innerlich zusammenhängenden Tetralogie: Republik, Timäos, Kritias und Gesetze, gerade die drei, welche Araber und Juden gewiss kannten (an dem Bruchstücke Kritias besitzen auch wir nicht viel), es sind, welche in ihrer Gesamtheit ein den Grundanschauungen des Judentums nahe verwandtes geschlossenes System darstellen. Jedenfalls konnten sie hier Alles finden, was Philo wohl am meisten angezogen hat. Nur wenig, aber immerhin verstärkt wird die Frage, wenn wir schon hier hinzufügen, dass nach unserer begründeten Ueberzeugung wenigstens Maimuni den Parmenides Platos kannte, dieses Buch, welches im Altertum fast ebensoviel und ebenso einander widersprechende Interpretationen erfahren hat, wie im vorigen Jahrhundert in Deutschland, und welches, wie wir sehen werden, der Vertiefung der Einheitslehre, jedenfalls mittelbar grosse Dienste geleistet hat[1]).

Diese Frage damit beantworten zu wollen, dass man einfach auf die Herrschaft des Aristoteles bei den Arabern hinweist, hiesse, wenn das nicht wieder die literarhistorische Tatsache sein soll, das Problem auf breitere Basis zu stellen und es auf die Araber auszudehnen. Dies wäre vielleicht auch nötig, wenn erstens die Tatsache selbst bei den Arabern mindestens ebenso fest stünde, wie bei den Juden, und zweitens sich keine Möglichkeit zeigte, die Frage für die Juden allein zu lösen. Indess ist der Tatbestand so, dass bei den Arabern, selbst bei den extremen Aristotelikern, tatsächlich Plato, durch Vermittelung der Neuplatoniker, innerhalb des Aristolesmus eigentlich die Herrschaft führt, während in der jüdischen Philosophie der Aristotelismus viel reiner zum Ausdrucke kommt. Es wird, gegenüber der verbreiteten gegenteiligen Anschauung, eine der vornehmsten Aufgaben unserer Darstellung sein, den Nach-

[1]) Zur Frage der Kenntnis Platos bei den Arabern, s. Munk, Mél S. 315; A. Müller: Die griech. Philos. in d. arab. Ueberlieferung Halle 1873, S. 6—9; danach hatten sie auch den Sophist und noch Anderes. Wenn meine Vermutung, dass sie auch den Parmenides hatten, richtig ist, so wird die von Jahjâ ibn 'Adi übersetzte Schrift über den Monotheismus eben der Parmenides sein, der als solche von Plotin aufgefasst und zur Grundlage seiner Attributenlehre gemacht worden ist. Der Titel: כתאב פי אל תוחיד passt für kein anderes Werk Platos ausser dem Parmenides. Siehe auch Steinschneider: Hebr. Uebersetzungen, S. 156, Anm. 357.

weis zu führen, dass kein jüdischer Denker (Gabirol besonders ausdrücklich mit einbegriffen), der sich nicht selbst als Kabbalist gibt und als solcher auch allgemein gehalten wird, auch nur eine der prinzipiellen Lehren des Neuplatonismus sich zu eigen gemacht hat. Die Frage richtet sich jetzt nunmehr nach der Ursache der Erscheinung, dass bei den Juden Aristoteles in höherem Masse auf Kosten Platos herrscht, als dies bei den Arabern der Fall ist. Ein Hinweis auf gewisse Lehren Platos, welche für die Juden unannehmbar waren, ist sachlich gewiss der einzig richtige Weg zur Lösung dieser Frage, formal jedoch ist zunächst einzuwenden, dass auch bei Aristoteles bekanntlich einige Lehren vorhanden sind, welche die jüdischen Philosophen haben überwinden müssen. Der Sachverhalt müsste denn so liegen, dass die abweichenden prinzipiellen Anschauungen Platos für die jüdischen Philosophen unüberwindlich, jedenfalls schwerer zu überwinden waren, als die abweichenden prinzipiellen Anschauugen des Aristoteles, dessen Philosophie sie zum Ausgangspunkt genommen haben. Da wir aber auch sagten, dass in Wahrheit auch in der jüdischen Philosophie Plato noch in hohem Masse die Geister beherrscht, so verwandelt sich unsere Frage nach dem Gegensatze zwischen Altertum und Mittelalter eigentlich in die Aufgabe, den Einfluss zu bestimmen, welchen Platonismus, Aristotelismus und Neuplatonismus auf die jüdische Philosophie des Mittelalters ausgeübt haben, und dies, im Hinblick auf das Verhältnis zum Altertum, aus den in Betracht kommenden Erscheinungen zu erklären. Bei der Behandlung der Probleme in den Systemen der einzelnen Philosophen wird die Quellenfrage stets aus speziellen Gesichtspunkten zu erörtern sein, hier sollen nur diejenigen Merkmale festgestellt werden, welche der jüdischen Philosophie des Mittelalters ihr Gesamtgepräge verleihen. Und da dieses naturgemäss nur als das Resultat der inneren Entwicklung des eigenen Geisteslebens einerseits und der äusseren Einflüsse andererseits aufgefasst werden kann, so wird strenge darauf zu achten sein, keinen der beiden Faktoren auf Kosten des anderen zu überschätzen. Besonders aber gilt es, der übertriebenen Bescheidenheit, welche in Bezug auf die Abhängigkeit der jüdischen Philosophie von ihren Lehrmeistern, den Arabern, in jüdischen Kreisen geübt worden ist, wie später bei der Einzeluntersuchung auch schon hier entschlossen aus dem Wege zu gehen. Dazu wird es nötig sein, den Gang der inneren Entwickelung im Judentum von der Zeit der grossen Synode ab, über die wir in unserer bisherigen Untersuchung meritorisch noch nicht hinausgekommen sind, weiter zu verfolgen.

Und zwar müssen wir jetzt, nachdem wir, um die Richtung unseres Gedankenganges anzuzeigen, auf Philo vorgegriffen und die erste Berührung des Judentums mit der griechischen Philosophie aus der objektiv sachlichen Verwandtschaft der beiden in betracht kommenden geistigen Gebilde begriffen haben, unser Augenmerk wieder dem formalen Moment, der Art der Gedankenbildung zuwenden. Das sachliche Moment wird darüber umso weniger zurückzutreten brauchen, als die gegenseitige Bedingtheit der beiden Momente in der Folgezeit viel stärker und deutlicher als bisher in die Erscheinung tritt.

Es liegt das in der tiefen Ergriffenheit, welche die ethische Erkenntnis der Propheten begleitet, dass die Gedankenbildung leicht und unmittelbar vor sich geht, dafür aber auch weniger exakt gefügt ist. Die ethische Erkenntnis führt eine Erschütterung des innersten Wesens des Menschen herbei, jeder wahre Fortschritt in dieser Erkenntnis ist stets die Folge einer neuen tieferen Erschütterung des Erkennenden. Dieser von aller wirklichen ethischen Erkenntnis untrennbare Seelenzustand ist der abstrakt logischen Gedankenbildung vom Hause aus ein schwer zu überwindendes Hindernis. Man hält die Logik für die starke nationale Note der Griechen. Vor dem Einsetzen der kosmologischen Forschung gab es jedoch in Griechenland nur Mythologie und Poesie, die mit strenger Logik nichts zu tun haben. Freilich auch die Richtung der Forschung auf das Kosmologische ist eine griechische Charaktereigentümlichkeit, aber nicht um die Aufdeckung der Urzellen des so komplizierten Organismus, der uns im griechischen Geistesleben entgegentritt, handelt es sich hier, obschon das Problem, wie die griechische Kunst mit der griechischen Logik sich verträgt, von unserem Gesichtspunkte aus manche Beleuchtung erfahren könnte. Es soll nur darauf hingewiesen werden, dass auch nach der Ausbildung der Logik durch Aristoteles die nachfolgenden Systeme sich durchaus nicht durch strenge Logik auszeichnen, und dass später die Neuplatoniker, die systematischen Gegner der Logik, die besten Kommentare und Bearbeitungen der Aristotelischen Logik geliefert haben. Diese Erscheinung im griechischen Geistesleben geht uns näher an. Wir werden sie verstehen, wenn wir die Entwicklung des logischen Denkens, der Dialektik (denn um diese ist es hier zu tun), bei den Griechen von unserem Gesichtspunkte aus nachgehen. Der erste Dialektiker der Griechen, der Eleate Zeno, bildete diese an seinen Untersuchungen über das eine Sein, das geistige Prinzip des Seins, aus. Bei Plato, der die Dialektik Zenos wieder aufnahm, können wir drei verschiedene Arten

der Gedankenbildung wahrnehmen. In rein kosmo-ontologischen und erkenntniskritischen Untersuchungen ist er ein haarscharfer Dialektiker in der ethisch-kosmologischen Konzeption zur Begründung der Ethik neigt er stets zum Mythos, während er in praktischen, zur juristisch-ethischen Kasuistik hinneigenden Fragen das ist, was man einen gesunden nüchternen Verstand nennt. In den Werken Platos kommen oft diese drei Arten der Gedankenbildungen dicht nebeneinander vor. Als Muster können jedoch für die erste Art Parmenides und in zweiter Linie Theätet, für die zweite besonders Symposion, Phädon und Timäos, für die dritte die Gesetze, in denen der Zusammenhang mit der Ideenlehre ganz zurücktritt und nur zum Schlusse (XII, p. 963—66) angedeutet wird, sowie einige, die letzten Prinzipien nicht gerade hervorkehrenden Teile der Republik, dann aber auch die gegen die Sophisten gerichteten, oft kasuistisch gehaltenen Dialoge. Bei Aristoteles finden wir, wie schon oben angedeutet, nur die erste und dritte Art vertreten. Entweder kosmologische und ontologische Untersuchungen in scharfer Dialektik (Logik, Metaphysik und die metaphysischen Untersuchungen in den naturwissenschaftlichen Büchern), oder praktische ethische und politische Untersuchungen, ohne Metaphysik der Sitten und fast gänzlich ohne Staatsrechtsphilosophie im Platonischen Sinne. Bei den Stoikern und Epikuräern, welche die gesamte Philosophie auf die Ethik stellen, fehlt die scharfe Dialektik aber auch die praktisch-juristische Logik, weil ihre ethischen Prinzipien unfruchtbar und zur Grundlage eines praktisch-ethischen Lebens ungeeignet sind. Bei den Neuplatonikern, welche die ethische Richtung Platos vertreten, die Ethik aber in noch höherem Masse als dieser auf kosmo-ontologische Prinzipien stellen, entwickelt sich die mythische Gedankenbildung zu einem verworrenen und verwirrenden Gebilde, in welches alle dialektischen Bemühungen Proklus' keine systematische Ordnung zu bringen vermochte. Zu einer praktisch-juristischen Ausbildung der Ethik fehlt ihrem überschwänglichen mythischen System die Veranlassung, aber auch die Kraft. Die Beschäftigung mit der Aristotelischen Logik konnte ihre eigene Lehre vor der ganz unlogischen Gedankenbildung nicht bewahren, die überspannte Verquickung des Ethischen mit dem Ontologischen musste bei ihnen in noch höherem Grade als bei Plato zur Mythenbildung führen.

Von hier aus werden wir die Art der Gedankenbildung im Judentum besser beurteilen können. Der ethischen Erkenntnis in ihrer Reinheit fehlt vom Hause aus die Richtung auf die scharfe Dialektik, aber sie trägt, sofern sie, wie die jüdische, auf die

praktische Entwickelung eines Lebenssystems gerichtet ist, den Keim zur Entwickelung der praktisch-juristischen Logik in sich. Für sich genommen hat ferner die unmittelbar auf Gott als Ideal gerichtete ethische Erkenntnis nicht nur keine Neigung zur Mythenbildung, sondern im Gegenteil die entschiedene Tendenz, das geistige Prinzip in seiner absoluten Einheit und Reinheit zu erfassen. Beides zeigt sich im Deuteronomium. Die Grundlehren des Judentums erscheinen da von allen Schlacken gereinigt, welche ihnen infolge der Engellehre in früherer Zeit anhafteten, andrerseits aber zeigen sich schon hier die Keime der später so hochentwickelten praktisch-juristischen Logik als Basis des ethischen Lebens. Die metaphysisch-dialektische Tendenz fehlt hier gänzlich, die Argumentation ist geschichtlich. Mit der kosmologischen Ergänzung der jüdischen Lehre entwickeln sich die ersten Keime der metaphysischen Dialektit (besonders bei Jesaias II, s. Dogmengeschichte), zugleich aber setzen sich auch neue Zellen zur mythologischen Neubildung an. Die Entwickelung der praktisch-juristischen Denkweise geht weiter ungehindert vor sich. Begünstigt wird die mythische Denkart im Judentum durch die kosmologische Spekulation, gehemmt durch die ursprünglich ethische Richtung, welche dem Ethischen auch in der kosmologischen Spekulation das Uebergewicht sichert, und durch die praktisch-juristische Denkweise. Eine metaphysische Dialektik gibt es im Judentum um diese Zeit und bis ins Mittelalter hinein nicht. Das autoritative Judentum, das alle Mythologie ablehnte, betrieb keine literarische Tätigkeit in Bezug auf die theoretischen Grundlagen der jüdischen Lehre, Alles war festgelegt, dagegen aber entwickelte es das praktisch-juristische Denken durch die Pflege der mündlichen Tradition in der Richtung der Anpassung der zu einem Lebenssystem ausgebauten Lehre an die fortschreitende Komplizierung der Lebensverhältnisse, durch die Halacha. Ausserhalb des offiziellen Judentums ging die geistige Regsamkeit mit der herrschenden Freiheit des Geistes Hand in Hand. Das offizielle Judentum verhielt sich gleich ablehnend gegen die Engellehre, wie gegen die Ideenlehre, aber es verwehrte nicht, konnte es vielleicht auch nicht verwehren, dass in der mündlichen und schriftlichen Agada, im Midrasch, und in verschiedenen anderen literarischen Produkten, von denen einige später in die Sammlung der heiligen Schriften Aufnahme gefunden haben, andere in den älteren Apokryphen und in alten Agadoth erhalten sind, unter den verschiedensten fremden, alten und neueren Einflüssen, allerlei kosmologische, und sogar kosmogonische Spekulation ge-

trieben wurde. Besonders aber entwickelte sich diese Literatur, die auch gar nicht mit dem Anspruch auftrat, die autoritative Lehre des Judentums zu vertreten, in der letzten vormakkabäischen Zeit der grossen nationalen Bedrängung auf eschatologischer Grundlage. Das gemeinsame Merkmal dieser bis auf eine einzige Ausnahme (das Buch Daniel, welches nach einer gründlichen Zensur später in den Kanon aufgenommen worden ist) apokryph gebliebene Literatur ist die Mythenbildung auf Grundlage der Engellehre und teilweise auch der Ideenlehre, aber auch das ist ihnen gemeinsam, dass sie die mythischen Gebilde mit der altprophetischen geschichtlichen Argumentation zu einem bunten Gewebe verarbeiten (Daniel, Jubiläen, Henochbücher u. a.) Eine Stärkung von Seiten des autoritativen Judentums erfuhren diese Bestrebungen, als nach der Wiederherstellung des Staates unter den Hasmonäern, infolge der verwickelten Kämpfe zwischen Pharisäern und Sadduzäern, das offizielle Judentum sich veranlasst sah, zu einer eschatologischen Lehre Stellung zu nehmen und das erste historische Dogma, das der Auferstehung, zu proklamieren (um 70 v., s. Dogmengeschichte). Zu der geduldeten Engellehre kam jetzt in die urkundliche Lehre des Judentums ein neues mythologisches Element. In diese Zeit fällt auch die Sammlung des Kanons, bei welcher, dem Zuge der Zeit entsprechend, auch Manches in denselben hineinkam, dem das autoritative Judentum früher entschieden abgeneigt war. So das Buch Daniel und andere Bücher, die allerdings sehr gedämpfte Stellen enthalten, welche auf der Ideenlehre fussen. Endgiltig war die Abschliessung nicht, und hat es, wie später noch zu erwähnen sein wird, über manche Bücher unter den älteren Tannaiten bis auf R. Akiba noch Verhandlungen über Kanonisierungsfragen gegeben.

Wenn wir nun auch selbst aus dieser Zeit ein Buch besitzen, welches, offenbar weil es im Namen des autoritativen Judentums spricht (Aristeas-Brief), die jüdische Lehre ohne jeden mythischen Beisatz wiedergibt (132—136), so werden wir uns dennoch nicht verwundern dürfen, dass der aus dem gleichen Kreise hervorgegangene Philo, wenn wir ihn als das auffassen, was er ist, und als was er sich gibt, als jüdischen Agadisten, sich gerade die mythische Denkart Platos, auf den ihn so viele ausschlaggebende positive Momente geführt haben, angeeignet hat. Zu der Zeit, in welcher Philo gelebt und gewirkt hat, zur Zeit der Bedrückung Judäas durch Rom, erfährt die mythologische Denkweise eine neue Stärkung. Philo selbst sah die Bedrückung in seiner nächsten Nähe und musste als Abgesandter

vor Kaligula an der eigenen Seele den frevelhaften Hochmut des Tyrannen erfahren. Zur strengen metaphysischen Dialektik fehlte auch Philo alle Disposition, die juristisch-logische Gedankenbildung, welche für das Judentum die Vorbildungsschule für die strenge Dialektik werden sollte, war zu jener Zeit selbst in Palästina noch sehr schwach entwickelt, und auf dem Wege von Palästina nach Alexandrien ging, trotz des in den Quellen verbürgten regen Responsenverkehrs, Vieles verloren. Es verdient aber beachtet zu werden, dass auch Philo, der im Namen Moses so Vieles vorträgt, sich sehr grosse Beschränkung auferlegt und die Grundlehren des Jndentums in ihrer Reinheit vorträgt, wo er diese als solche bezeichnet. In der bekannten Stelle am Schlusse seines Werkes über die Schöpfung (S. 41—42, ed. Cohn I, S. 59—60) sagt er: „In der eben vorgetragenen Schöpfungslehre gibt uns Moses viele und verschiedene Lehren, aber fünf derselben sind die vorzüglichsten und grundlegenden unter allen." In diesen fünf Sätzen lässt er aber alle Mythologie fahren und trägt nur die Lehren des autoritativen Judentums vor. Ja, nicht einmal das neue historische Dogma, oder auch nur die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, welche ein anderer Schriftsteller aus diesem Kreise, der Interpolator des fünften sibyllinischen Orakels, als Grundlehre des Judentums aufzählt (497—500), hat er in seine Grundlehren aufgenommen. Diese Erscheinung, die wir bei dem eben genannten, sonst tief im Mythos steckenden sibyllinischen Interpolator und bei seinem älteren Kollegen vom dritten Orakel (629—30) ebenfalls wahrnehmen, ist, in ihrer Wechselwirkung mit den anderen Faktoren, ein wichtiges Moment zur Erklärung der Verschiedenheit beziehungsweise der Uebereinstimmung in den charakteristischen Merkmalen der jüdischen Philosophie des Altertums und des Mittelalters. Philo und andere gebildete Griechen hatten keine Bedenken, allerlei im Namen Moses vorzutragen, wenn sie nur an geeigneter Stelle hinzufügten, dass es sich hierbei nicht um Grundlehren des Judentums handelt. Was man der griechischen Mythologie oder mythischen Philosophie entnommen, betrachtete man, trotz der entschiedenen Anhaltspunkte, welche man im jüdischen Schrifttum dafür aufweisen konnte, als eine frei gegebene und frei zu nehmende Zugabe, deren Leugnung man nicht als einen Abfall vom Judentum betrachtete. Diese Stimmung im alexandrinischen Kreise entsprach der wirklichen dogmatischen Situation im Mutterlande. Der Aufnahme der Engellehre in das nationale Dokument, die Thora, stand die Tatsache gegen-

über, dass man im Heiligtum in Jerusalem und in den Synagogen des Landes und der Diaspora (und gewiss auch im Oniastempel in Heliopolis) von der Engellehre niemals etwas vernahm. Ja, man hatte sogar in Alexandrien eine bestimmte Ahnung davon, dass die prophetische Erkenntnis, welche im Gegensatze zu der kosmologisch gerichteten Denkweise der Griechen, auf die Ethik und Gott als das Ideal der Ethik gerichtet ist, mythologischer Krücken ebensowenig bedarf, wie einer scharfen metaphysischen Dialektik (Sib. Orakel III, 218—47; 261, 704). In dieser Erkenntnis war man also in Palästina und Alexandrien eines Sinnes. Und auch jetzt, nach der Proklamierung des Auferstehungsdogmas, mit dem eigentlich eine mythische Vorstellung zu einem integrierenden Bestandteil der jüdischen Lehre erklärt worden ist, besonders durch die (wahrscheinlich zuerst erfolgte) Einführung der „Erwähnung" desselben im Tempel (Mischna Berachoth IX, 1) und in der zweiten Benediktion des öffentlichen Gebets, beobachtete man dabei eine so rigorose Diskretion im Ausdrucke, dass sich in dem Charakter der autoritativen jüdischen Lehre nur wenig geändert hat.

Die Wirkung dieser Konzession des autoritativen Judentums an die mythischen Vorstellungen und Hoffnungen in den Kreisen der agadistischen Prediger und Schriftsteller trug jedoch gewiss nicht wenig zur Stärkung jener Bestrebungen und Lehren bei, die uns im Essäertum und bei dem von diesem beeinflussten Philo entgegentreten, und aus denen sich später das Christentum entwickelte. Und zwar war es, wie wir in der Dogmengeschichte ausführlich erörtert haben, die Ideenlehre, auf welcher sich die vom Hause aus antinomistisch gerichtete Christologie aufgebaut hat. Man musste blos die Terminologie der an die palästinensischen Vorstellungen von der Thora als Weisheit Gottes in fortschreitender Mythologisierung anknüpfenden Ideen- als Logoslehre Philos auf die Person Jesu übertragen und materialisieren, und die Christologie als Grundlage und Begründung des Antinomismus stand fertig da[1]. Die Kämpfe, welche nun die Vertreter des Judentums, die erste Generation der Mischnalehrer, vor und nach der Zerstörung Jerusalems gegen die neue Lehre zu führen hatten, die Disputationen,

---

[1]) Zu der Abhängigkeit der christlichen Terminologie von Philo s. leg. alleg. p. 123; de cher. p. 148; quod det. p. 219; de poster. K. p. 251; quod deus p. 273, 277; de v. M. p. 166—167; de sacrif. p. 173; zum Teile geht diese Terminologie freilich auf Plato zurück. — Zu den Ausführungen hier und im Folgenden ist, soweit die vormischnaitische Zeit in Betracht kommt, fortgesetzt der Auszug aus der Dogmengeschichte zu vergleichen.

welche die späteren Mischnalehrer mit deren Vertretern auszufechten hatten, führten einerseits zur schärferen Betonung des ethischen Grundcharakters der jüdischen Lehre, andererseits aber auch zur Begünstigung der Ideenlehre in jüdischen Kreisen. Im Kampfe mit dem christologischen Midrasch stellten sich die jüdischen Disputatoren auf den Boden der Gegner und bekämpften sie ebenfalls mit den Waffen des Midrasch. Man war natürlich fern davon, das, was man zur Wiederlegung des christologischen Midrasch formulierte, als Grundlehre des Judentums auszugeben. War es doch von jeher Gewohnheit, Midrasch zu treiben mit dem Bewusstsein, dass die geäusserten Ansichten mit den Grundlehren des Judentums nichts zu tun haben; und bestand doch das Hauptverfahren der Begründer und Ausbauer der neuen Lehre eben darin, dass sie mythologisch gerichtete Midraschim aufgelesen und zu Grundlehren gemacht haben. Aber so wie die Proklamierung eines eschatologischen Mythos zu einem Grundsatze des Judentums, trotz aller behutsamen Diskretion in der Konzeption, sich an dem Judentum rächen und Strömungen zum Durchbruche verhelfen musste, denen dies sonst wohl niemals gelungen wäre, ebenso konnte der in jüdischen Kreisen sich immer mehr zu einem Dogma verdichtende Midrasch von der Präexistenz der Thora nicht ohne bedenkliche Folgen bleiben. Diese Konzession an das Irrationale im Kampfe gegen dasselbe, wie sie sich in der Geschichte des Geistes oft wiederholt, war es offenbar, welche die Begründung einer Geheimlehre im Judentume begünstigte.

II. Talmudische Zeit.

1. Vorbemerkung.

Um die Entwickelung der Daseinsbedingungen und der hervorstechendsten charakteristischen Merkmale der jüdischen Philosophie des Mittelalters aus dem geistigen Leben des Judentums in der talmudischen Zeit erfassen zu können, müssen wir das hervorragendste Dokument dieser Zeit, die Mischna, zum Orientierungspunkte nehmen. Sie bildet den zeitlichen und geistigen Mittelpunkt dieser für das Geistesleben der Juden in der Folgezeit entscheidenden Periode. Von diesem Zentrum aus werden wir sowohl über die Zeit, die es vorbereitet und in ihm ihr Ziel findet, wie auch über die Zeit, in der es selbst aus einem Zielpunkt zum neuen Ausgangspunkt wird, einen freien aufklärenden Ueberblick gewinnen: Das offizielle schriftliche Dokument, zu dessen Fixierung und Herausgabe

die Vertreter des Judentums, zur Kräftigung ihrer Position gegen die immer mehr um sich greifende und immer mehr aggressiv auftretende neue Lehre, entschliessen mussten, die Mischna, stellt die Lehre des Judentums in ihrer Reinheit dar. Die in die Mischna aufgenommenen historischen Dogmen, die Lehre von der Vergeltung nach dem Tode und der Auferstehung und die von der Präexistenz der Thora sind so diskret konzipiert, dass die dadurch hervorgerufene Trübung nur dem erkennbar ist, der den geschichtlichen und literarischen Hintergrund dieser Sätze kennt. Die Engellehre ist geflissentlich ausgschlossen. Trotzdem in vielen Synagogen jener Zeit (um 200 n.) neben den alten bereits neue (noch heute übliche) Vorlesungen aus jenen Teilen der Thora eingeführt waren, in welchen Erzählungen von Engeln vorkommen, haben die Vertreter des Judentums, welche unter dem Vorsitze Rabbis die Mischna redigierten, ausschliesslich die alten beibehalten. Allein alle Behutsamkeit und aller Eifer um die Reinheit der autoritativen Lehre konnten es nicht verhindern, dass gewisse Geheimlehren, die nach Allem aus Agadoth in Ideenlehre und Engellehre bestanden, unter den Bezeichnungen „Schöpfungslehre“ und „Thronlehre“ (מעשה-בראשית = Ideenlehre und מעשה-מרכבה = Engellehre), ein gewisses Ansehen genossen, welches selbst in der Mischna (Chagiga II, 1) in der besonderen Vorschrift zum Ausdrucke kommt, welche Vorträge über diese Lehren nur als Privatissimum vor höchstens zwei, beziehungsweise einem besonders würdigen Hörer gestattet. In Bezug auf die dogmatische Stellung der Engel- und Ideenlehre blieb die Situation dieselbe, wie in früherer Zeit, aber diese Lehren genossen bei manchen angesehenen Tannaim und Amoraim mehr Ansehen, als bei den autoritativen Vertretern des Judentums in früherer Zeit. Zwar finden wir selbst in den aussermischnaitischen tannaitischen Sammelwerken niemals den Namen eines Engels (mit einer Ausnahme, Tosefta Chulin II, 18: Michael, der in Daniel erwähnt wird; Sifre Hasinu 338: Metatron (oder Mitteron) ist, wie in der Dogmengeschichte nachgewiesen, ein späterer Zusatz; s. w. unten), vielmehr die bestimmte Aeusserung Rabbis, dass den Engeln deshalb kein Eigenname zukommt, weil sie keine beständige Existenz haben und nur ephemere Geschöpfe sind (Sifre Naso 42). Und auch Samuel berichtet im Namen Rabhs dieselbe Ansicht (Chg. 14a, wo dieser Ansicht aber von anderer Seite widersprochen wird). Von Rabh Idith, dem berühmten Disputator gegen die Christen, wird sogar erzählt (b. Syn. p. 38b), dass er sich in der Disputation mit

einem Christen, der, unter Berufung auf den Engel im ersten Bundesbuche (Ex. 23,20f.), für den Erzengel (den natürlich zuletzt Jesus darstellen soll) göttliche Anbetung forderte, dazu entschlossen hat, eine von den Gelehrten sonst offenbar geheimgehaltene mündliche Tradition preiszugeben, nach der Israel den Engel des Sinaibundes, „sogar als blossen Mittler" abgelehnt hat; eine Tradition, in welcher wir den Niederschlag des alten Kampfes gegen die ursprüngliche Stellung der Engellehre im Judentum zu erblicken haben, und welcher die Mischna durch ihr beredtes Schweigen Ausdruck verliehen hat. Diese für den Charakter der autoritativen Grundlehren des Judentums allerdings entscheidende Besinnung auf die Reinheit der, alle mythologischen Ornamente ablehnenden monotheistischen Lehre der Propheten verhindert jedoch nicht, dass die Engellehre in der, auf allgemeine Autorität zunächst keinen Anspruch machenden nachmischnaitischen talmudischen Literatur einen breiten Raum einnimmt. Weniger hervorstechend, aber deshalb nicht weniger verbürgt, zeugt diese Literatur von der Verbreitung der Ideenlehre unter Tannaiten und Amoräern. Die Vorschrift der Mischna, dass man die Schöpfungs- und Thronlehre geheimhalten müsse, konnte es offenbar nicht verhindern, dass wenigstens unzusammenhängende Bruchstücke dieser Lehren zum Gegenstande öffentlicher Diskussion und Volksagada gemacht worden sind. Auf diese Geheimlehren ist der in der Folgezeit nicht ganz isolierte Nebenstrom in der kosmologischen Spekulation innerhalb des Judentums zurückzuführen: Die Elemente der babylonischen Ideenlehre in Ezechiel und im Priesterkodex, die Fortbildung dieser Lehren in der biblischen und apokryphen Weisheitsliteratur unter griechischem Einflusse, die Verbindung der platonischen Ideenlehre mit der im Judentum stets bekämpften, aber niemals besiegten, besonders von Ezechiel (in der Markaba) und seiner Schule vertretenen Engellehre, die im Kampfe mit dem Christentum in mystischer Richtung erstarkte, besonders die auf die Lehre der Präexistenz der Thora gerichtete Agada, die in der talmudischen Literatur versprengten Bruchstücke der Geheimlehren, die sogenannten basileomorphistischen Schriften der gaonäischen Mystik, welche eine systematische Darstellung jener Geheimlehren versuchen, das Buch Jezira, für dessen neupythagoräische Elemente man in der talmudischen Literatur Beispiele findet, und die schon in den Zahlenmotiven der Staatsökonomie, sowie der Institutionen und Gebräuche des alten Israel erkennbar in die Erscheinung treten — all diese Lehren und Schriften bilden eine ur-

sächlich zusammenhängende Kette, deren Fortsetzung am Schlusse der klassischen Epoche der jüdischen Philosophie des Mittelalters, noch zu Lebzeiten Maimunis, in die geschichtliche Erscheinung tritt, und unter dem Namen Kabbala bekannt ist. Die systematische Darstellung der Kabbala, welche auch in ihrem „spekulativ" genannten Zweige, durchaus unter dem Zeichen der mythologischen Gedankenbildung steht, gehört nicht in den Rahmen der Geschichte der jüdischen Philosophie, wie wir sie beabsichtigen, aber die Philosophie des Judentums im Mittelalter steht zur Kabbala in einem ähnlichen Verhältnis, wie die autoritative Lehre des Judentums des Altertums zur Engel- und Ideenlehre. Die Philosophie der klassischen Zeit stellt in ihrer Gesamtheit einen sieghaften Versuch dar, alle Mythologie im Judentum zu überwinden. In der nachmaimunischen Periode kämpft die Philosophie mit sehr verschiedenem Glück gegen die, sie immer mehr umklammernde und immer tiefer in sie eindringende Kabbala, bis sie ihr endlich, literarisch wenigstens, ganz das Feld räumen muss. Es wird daher nötig sein, bei der systematischen Darstellung der Philosophie schon in der klassischen Periode, in erhöhtem Masse und erhöhter Aufmerksamkeit jedoch in der nachmaimunischen Philosophie, den Einfluss der kabbalistischen Lehren auf den Entwickelungsgang der jüdischen Philosophie stets in Evideuz zu halten. Und so muss denn schon hier, an dem Quellpunkte angelangt, aus dem die noch immer erst in den fernen Konturen des Werdens erscheinende dialektische Philosophie des Judentums ihre Entwickelungsbedingungen schöpft, die Frage nach dem Unterscheidungskriterium von Philosophie und Kabbala, wenn nicht gelöst, so doch in der Weise berührt werden, dass die von nun ab in unseren Ausführungen stärker als bisher hervortretende Tendenz, auch in dieser Frage zu einer begründeten Stellungnahme zu gelangen, gerechtfertigt erscheint und verstanden wird. Ist es die formale Gedankenbildung, welche hier entscheidet? Für sich allein gewiss nicht, es gibt Kabbalisten, die, ebenso wie Proklus die neuplatonischen, die kabbalistischen Lehren in dialektischer Weise zu begründen suchen (wie Asriel, Latif, Cordovero, Gabbai, Irgas u. A.). Die Frage, ob ihnen dies gelungen ist, ist belanglos, auch von manchem Philosophen werden wir sagen müssen, dass er mehr behauptet, als seine dialektische Beweisführung zu tragen vermag. Auch gibt es Philosophen, die keine, oder doch sehr wenig Dialektik treiben, indem sie gewisse Ergebnisse dialektisch durchgeführter Systeme in eigentümlicher Weise verarbeiten (Abraham ibn

Esra, Jehuda Hallewi, Jakob Anatoli, Jehuda Abravanel u. A.) Das formale Kriterium für sich allein ist also nicht entscheidend und muss somit auch in den materialen Lehren begründet werden. Welche Lehren aber sind als entscheidend anzusehen? Die Verlegenheiten, welche diese Frage bereitet, sind in der der Erforschuug der jüdischen Philosophie gewidmeten Literatur nur deshalb nicht sonderlich stark in die Erscheinung getreten, weil von den nachmaimunischen Philosophen bis jetzt nur die beiden bedeutendsten, Gersonides und Crescas, eine systematische Bearbeitung gefunden haben, Philosophen, deren Systeme entschieden philosophischen Charakters sind, obschon auch hier eine Stellungnahme in der aufgeworfenen Frage, besonders für die Lehre Crescas, von grossem Nutzen gewesen wäre. Schwieriger aber wird schon die Entscheidung, wenn wir über das vierzehnte Jahrhundert hinausgehen: Sind Josef ben Schemtob, Schemtob ben Josef und Isak Abravanel als Anhänger der Ideenlehre, Arama (der fleissig den Sohar zitiert) und Jehuda Abravanel als Anhänger der Logoslehre, Philosophen oder Kabbalisten? Und schon in der klassischen Periode: Ist Gabirol ein Philosoph oder ein Kabbalist? Er wird von beiden Lagern, von den Darstellern der Philosophie ebenso, wie von denen der Kabbala, mit subjektiv gleichem Rechtsbewusstsein reklamiert. Die ersten Bearbeiter der jüdischen Spekulation des Mittelalters haben mit der Darstellung der „Kabbala oder der Religionsphilosophie“ und der „Religionsphilosophie des Sohars“ begonnen (Franck, D. H. Joël, Jellinek) und dadurch, sowie durch die Erklärung des Gabirolschen Buches „Mekor-Chajim“ für ein Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie (M. Joël, auch Munk), die Grenzen dieser beiden Geistesrichtungen mehr verwischt als bestimmt. Schliesslich kämen wir wieder zum Standpunkt Josef aben Vakars und Moses Botarels zurück, die Philosophie und Kabbala für identisch erklären (Zunz, GV. S. 422 s. w. u.). Soll die Lehre von den Sephiroth entscheiden, so müsste man den prinzipiellen Unterschisd zwischen Sephiroth und Ideenlehre formulieren, die man Gabirol zumutet, ohne ihn deshalb aus der Liste der Philosophen zu streichen. Und schliesslich ist auch die Frage nach dem prinzipiellen Unterschied zwischen Engel- und Ideenlehre von diesem Gesichtspunkte aus gründlicher zu behandeln, als es bisher geschehen ist, wenn man gelegentliche, kaum bewusst auf die Frage gerichtete Notizen überhaupt so bezeichnen kann. Man hat Bachja, Gabirol, Ibn-Saddik und Andere für Neuplatoniker erklärt. Gibt es einen prinzipiellen Unterschied zwischen Neu-

platonismus und Kabbala? Niemand sagt, worin dieser besteht, und doch hält man Bachja und Ibn-Saddik nicht für Kabbalisten. Soll die Lehre von der Emanation der Materie entscheiden, so müsste man darauf hinweisen, dass ein berühmter Forscher auf diesem Gebiete (Munk) diese Lehre, wie wir sehen werden, ohne viel Bedenken Maimuni zumutet. Wollte man Sephiroth- und Emanationslehre zusammen für das entscheidende Kriterium erklären, so wäre, abgesehen davon, das Gabirol jedenfalls preisgegeben werden müsste, daran zu erinnern, dass die ältere Kabbala (nach manchen Forschern) die Emanationslehre noch nicht hat. Sie liegt freilich in ihren Prämissen, aber welche Prämissen sind hier entscheidend? Und was soll das entscheidende Moment in der Emanationslehre sein? Die Weltewigkeit? Diese wird auch von Gabirol, A. und M. ibn-Esra, Ibn-Daud und Crescas gelehrt!

Mit dem schon jetzt einleuchtenden Ergebnis, dass das Unterscheidungskriterium von Philosophie und Kabbala sowohl die Form der Gedankenbildung, als auch die materialen Lehren betrifft, können wir uns nunmehr, um ein neues Untersuchungsmoment bereichert, der Fortsetzung unseres allgemeinen Ueberblicks widmen:

2. Tannaitische Zeit.

Die Mischna bedeutet auch in literarhistorischer Beziehung eine neue Erscheinung. Seit dem Esranischen Bunde bis zur Edition der Mischna gibt es kein von vornherein autoritatives Literaturerzeugnis. Das autoritative Judentum trieb keine Literatur im eigentlichen Sinne. Manches von dem, was unter der herrschenden Toleranz des offiziellen Judentums an literarischen Produkten entstanden ist, ist später, nicht ohne voraufgehende Verhandlungen, Bedenken, Zensuren, Dämpfungen und Streichungen, in den Kanon zugelassen worden, aber das offizielle Judentum selbst gab seit dem Esranischen Bunde keine mit Autorität ausgestattete Schrift heraus. Die gesamte literarische Produktion stand unter dem Zeichen der freien geistigen Betätigung. Das ist mit ein Grund hierfür, dass wir uns bis jetzt zumeist mit jenen Erscheinungen in der Entwickelung des Geisteslebens zu befassen hatten, gegen deren Folgeerscheinungen die jüdische Philosophie des Mittelalters ebenso anzukämpfen hatte, wie das autoritative Judentum im Altertum gegen sie selbst kämpfen musste. Nun beweist aber gerade auch die Mischna selbst, dass, trotz der mehr als sechshundertjährigen Unterbrechung in der literarischen Tätigkeit des autoritativen Judentums als solchen, die

ursprünglichen von aller Mythologie reinen Lehren der Propheten und Gesetzgeber in fortwährender Entwickelung und Vertiefung begriffen waren. Unter den in den Kanon aufgenommenen Büchern sind die meisten vom reinen Geiste der Propheten durchdrungen. Und auch in den, offenbar hauptsächlich wegen ihrer mythologischen Neigungen aus dem Kanon ausgeschlossenen Schriften findet man vielfach rein prophetisches Lehrgut in philosophischer, weiterbildender Vertiefung. Und was von den biblischen Schriften gilt, gilt auch von der mündlich gepflegten Agada, von der es ja auch ebenso, wie von der mündlich gepflegten Halacha, vielfach schriftliche Sammelwerke privaten Charakters gab. Man gestattete sich mancherlei mythologisches Beiwerk, die Hauptsache jedoch war stets die Fortbildung der prophetischen Grundlehren, welche ja Allen, auch dem einfachsten Mann aus dem Volke, aus dem täglichen Gebet bekannt waren, welches sich bis auf unsere Tage (mit ganz verschwindender, die Engellehre betreffender Ausnahme) in dem reinen prophetischen Geiste erhalten hat. Das zeigt sich besonders, wenn wir die Mischna auf ihre dogmatische Stellung prüfen. Was uns bei den Schriften des Kanons nicht mehr möglich ist, nämlich eine Prüfung ihrer vollständigen Originale, wie sie vor der Aufnahme in den Kanon ausgesehen und was sie ausser dem Vorliegenden etwa noch enthalten haben mögen, ist uns bei der Mischna noch wohl möglich. Wir haben in der Dogmengeschichte nachgewiesen, dass mehrere dogmatisch bedeutsame Stellen in der Mischna nur als Auszüge älterer, uns noch vorliegenden Baraithoth verständlich sind, wobei die Kürzungen oder Aenderungen, welche den Zusammenhang oft dunkel erscheinen lassen, als Eliminierung mythologischer, besonders der Engellehre entnommenen Elemente sich darstellen. Die Mischna geht darin so weit, dass sie, selbst bei wichtigen Halachoth, ganze Sätze und einzelne Worte eliminiert, obschon dadurch eine von der Gemara empfundene Lücke in der Halacha entsteht. Lehrt uns nun dieses Verfahren einerseits, dass es in der Mischna auf eine prinzipielle dogmatische Stellungnahme abgesehen ist, so lehrt es uns doch auch andererseits, dass die Mischna für die Formulierung der von ihr als solche beabsichtigten dogmatischen Sätze das ältere agadische Material gut benutzen konnte, es genügte, nötigenfalls das Beiwerk zu entfernen, um die neue Konzeption der altprophetischen Lehren zu erhalten. Die Mischna, welche, als Schutzmauer gegen das erstarkende antinomistische Christentum gedacht und konzipiert, den Hauptton auf den Ausbau

des Gesetzes legt, beschränkt sich in der Formulierung der theoretisch-dogmatischen Prinzipien auf das Allernotwendigste, auf eine konzise, gegen alle Verdunkelung und Trübung von Seiten des christologischen Midrasch gerichtete, aber möglichst unauffällige Neustilisierung der Grundlehren des Judentums. Das entspricht ihrem autoritativen Charakter als dogmatisches Dokument. Aber in der vor- und nachmischnaitischen Agada findet man so viel psychologische Verinnerlichung und philosophisch gerichtete Vertiefung der altprophetischen Lehren, dass man sich darüber kaum verwundern kann, dass die Philosophen und philosophischen Prediger des Mittelalters in der Anlehnung ihrer Gedanken an die Agada oft über das Ziel schossen und in die Aussprüche der Weisen Gedanken und Anschauungen hineintrugen, welche die alten Agadisten gewiss nicht gehegt haben. Von den beiden grossen oft einander befehdenden Schulen der Schammaiten und Hilleliten, eine Unterscheidung, die nach der Restauration des Lehrhauses nach dem Bar-Kochba-Aufstande nicht wieder zurückkehrt, wird erzählt (b. Erubin 13b), dass sie dritthalb Jahre miteinander über die Frage gestritten, ob die Schöpfung des Menschen für diesen als ein Gut oder als ein Uebel zu betrachten sei, und durch Abstimmung dahin entschieden haben, dass es für den Menschen besser ist, nicht erschaffen zu werden, nun aber da er erschaffen ist, soll er auf einen frommen Lebenswandel bedacht sein. Einem Kreise, der, mindestens hundert Jahre vor Plotin, dieser gewiss nur theoretischen, einem verfeinerten philosophischen Interesse entspringenden Frage eine zwei- und einhalb Jahre fortlaufende Diskussion widmete und sie nach so ausgereifter Diskussion, in derselben Weise, wie wichtige praktische Fragen der Halacha, zur Entscheidung brachte, glaubte man, auch die subtilsten philosophischen Gedanken zuschreiben zu können. Und in der Tat, diese Frage, die Plotin (allerdings auf Grund platonischer Anregungen, unter deren Einfluss aber auch die Frage im Lehrhause zu Jabhne (oder Uscha?) aufgeworfen worden sein mag), wie wir sehen werden, im Zusammenhange mit den tiefsten Grundlagen seines Systems behandelt, war doch nicht die einzige, die Schammaiten und Hilleliten in anhaltender eifriger Diskussion behandelten. Ja, die möglichen Argumente, die gelegentlich dieser Diskussion für und wider vorgebracht werden konnten, mögen sie auch vielfach mit Schriftversen operiert haben, mussten notgedrungen noch andere naheliegende philosophische Fragen in den Bereich der Erörterung ziehen, was ja, wie wir sehen werden, in der Tat der Fall war.

Warum aber gerade nur über diese Diskussion und Abstimmung berichtet wird? Die erste Diskussion dieser Art, das heisst einer ausserhalachischen Frage, kann es nicht gewesen sein, die Debattanten, die sich dritthalb Jahre lang nicht überzeugen lassen, verraten eine grosse Uebung in der, wenn auch gewiss noch unentwickelten philosophischen Dialektik. Der Zusammenhang, in dem dieser Bericht vorkommt, gibt uns jedoch einen schicklichen Anhaltspunkt nicht nur zur Beantwortung dieser, an sich nicht besonders belangreichen Frage, sondern auch zur Behandlung des ganzen Komplexes von Fragen, die uns hier interessieren: Gelegentlich einer halachischen Streitfrage sagt R. Acha bar Chamina: Der durch sein Wort die Welt erschaffen, weiss, dass R. Meir der Hervorragendste seiner Zeit war, jedoch konnte die Halacha nicht in seinem Sinne entschieden werden, weil er gar zu scharfsinnig war, sodass seine Genossen nicht immer den letzten Sinn seiner Ansicht und seiner Argumentation ergründen konnten. Er war ein so tiefer und gewandter halachischer Dialektiker, dass er beide Gegensätze in der halachischen Dezision mit gleicher Schärfe und Gewandtheit begründen konnte. Zur Dezision in seinem Sinne fehlte somit das volle Vertrauen, ob nicht seine haarscharfe Argumentation doch gerade das Richtige verfehlt hat. Aber er genoss grosses Ansehen bei seinen Genossen, und sie nannten ihn deshalb Meïr (oder Nehoraï), L e u c h t e, weil er durch seine scharfsinnige dialektische Diskussion die zur Behandlung stehende Halacha von allen Seiten zu beleuchten pflegte. Rabbi sagt von sich selbst, er verdanke seinen Scharfsinn, durch den er über seine Genossen hervorragt, dem Umstande, dass er als junger Hörer im Lehrhause hinter R. Meir gesessen habe (von wo aus er seinen scharfsinnigen Ausführungen gut folgen konnte). Ferner berichtet R. Abahu im Namen R. Jochanans von dem Schüler R. Meïrs, S y m m a c h o s, er habe für jede richtig gefällte Dezision achtundvierzig Argumente beizubringen vermocht, Von einem anderen „frommen Schüler“ in Jabhne (der aber nach Allem eben Symmachos zu sein scheint) wird erzählt, er habe es sogar verstanden, die in der Thora ausdrücklich als (nach ihrem Tode) verunreinigend erklärten acht Reptilien durch dialektische Kunstgriffe als nicht verunreinigend zu erweisen. Darauf berichtet R. Abba im Namen Samuels: Drei Jahre stritten Schammaiten und Hilleliten darüber, nach wessen Ansicht sich die Halacha (in einer bestimmten Frage oder in den allgemeinen Prinzipien) zu richten habe, ohne einander überzeugen zu können, bis ein (im Lehrhause

zu Jabhne vernommenes) Bath-Kal im Sinne der Hilleliten (in *allen* strittigen Fragen) entschieden habe. Im Anschlusse hieran wird dann die oben mitgeteilte Nachricht von dem Streite und der Abstimmung über die moralphilosophische Frage erzählt.

Bei dieser Erzählung handelt es sich nun offenbar darum, den in der Diskussion entwickelten Scharfsinn hervorzuheben. Es mag nun als besonders bemerkenswert erschienen sein, dass bei einer nichthalachischen Frage die Geister so hart auf einander gerieten, mit soviel Aufwand von Scharfsinn und Dialektik und so unnachgiebig ihren Standpunkt verfochten, wie das in der Agada sonst wohl nicht vorzukommen pflegte. Sehr wahrscheinlich aber ist es, dass man diese Begebenheit auch deshalb erzählt, weil es zum *ersten Mal* geschehen sein mag, dass man über eine nichthalachische Frage zur förmlichen Abstimmung schritt; in der Folgezeit mag es öfter geschehen sein. Wie dem nun auch sei, die hier zitierten Nachrichten über die Vorgänge im Lehrhause bieten uns in ihrem (von der Redaktion des Talmuds allerdings nicht zu diesem Zwecke getroffenen) Zusammenhange einen aufklärenden Einblick in die von uns verfolgte Vorbereitung des jüdischen Geistes zur dialektischen Philosophie und in das ebenfalls von uns gesuchte formale und materiale Verhältnis der *philosophischen Agada* zur Halacha. Ob nun der Philosoph *Abnimos haggardi*, mit dem R. Meir verkehrte, wirklich der pythagoräisierende Platoniker *Numenius aus Aspamea* war, der, aufrichtiger, als der ihm geistesverwandte, aber die von ihm akzeptierte *gnostische Lehre* bekämpfende Plotin, die Ursprünglichkeit der mit der Platonischen verwandten jüdischen Lehre anerkannte und umgekehrt Plato den *attischen Moses* nannte, oder nicht (Grätz IV[1], Noten 29—34; hebr. II, S. 271 f.), die Tatsache, dass R. Meir einerseits die Gnosis in seinem Lehrer *Elischa ben Abuja* bekämpfte (b. Chag. 14—15) und andererseits mit einem Philosophen freundschaftlich verkehrte, ist jedenfalls verbürgt. Für die Identifikation von Abnimos und Numenius spricht die von Abnimos an R. Meir gerichtete Frage über die Urschöpfung der Erde, die dieser als eine über die Fassungskraft des Menschen hinausgehende Frage ablehnt[1]). Es entspricht dies einem Haupt-

---

[1]) Ex. rabba c. 13 Anf.: הארץ האיך נבראת תחלה, kann nur heissen: wie ging die *Urschöpfung* der Erde vor sich? — nicht in dem Sinne der Streitfrage zwischen Schammaiten und Hilleliten, ob der Himmel oder die Erde *zuerst* erschaffen worden sei, s. b. Chag. 12 a. — Dass unter רבותינו hier R. Meier zu verstehen ist, leuchtet ohne Weiteres ein.

interesse Numenius, dass sich nicht der höchste Gott selbst mit der Bildung der Urmaterie abgeben konnte, dies vielmehr Sache des Demiurgs war. Auch die Ansicht Numenius von der Materie als einem ungeschaffenen Prinzip passt gut als Zielpunkt für die zunächst unbestimmte Richtung dieser Frage. Andererseits würde die, mit der Entscheidung im Lehrhause übereinstimmende Ansicht R. Meirs von dem Tode als einem Gute als eine jener Anschauungen gelten können, in denen wir die zur Freundschaft mit diesem Philosophen nötige teilweise theoretische Uebereinstimmung vermuten können. Durch die Beziehung von „sehr gut“ (Gen. 1, 31) auf den Tod (Gen. r. 9, 5) will R. Meir offenbar den Widerspruch beheben, in den sich jene Ansicht zu diesem Schriftwort setzt. Jedenfalls können wir in R. Meir mit Bestimmtheit einen berühmten halachischen Dialektiker ansprechen, der sich auch mit philosophischen Fragen befasste. Und ob nun Symmachos, dessen griechischer Name vielleicht wenigstens für seine Herkunft von einer jüdischen Familie spricht, in welcher griechische Bildung zu Hause war, seine sophistische Dialektik bei den Griechen gelernt hat, oder diese einfach als die übertreibende Fortbildung der von R. Akiba begründeten Argumentationsweise, von der R. Meir ausging, anzusehen ist, soviel ergibt sich aus diesen Nachrichten mit Bestimmtheit: Zwischen philosophischer und halachischer Dialektik bestand in diesem Kreise schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts eine gewisse Verbindung. Und auch das ergibt sich: Der hervorragende halachische Dialektiker, R. Meir, von dem wir wissen, dass er mit der Philosophie in Berührung stand, verhielt sich ablehnend gegen die gnostischen Lehren innerhalb des Judentums und ausserhalb desselben und war ein eifriger Kämpfer gegen das Christentum und das um diese Zeit sich schon allmählich zum Neuen Testamente aufschwingende christliche Schrifttum[1]). In Bezug auf die formale Gedankenbildung sehen wir hier ferner, das die dialektische Behandlung der Fragen sich nach und nach bis zu einem gewissen Grade von dem Schriftwort losgelöst hat, und zwar sehen wir dies, was uns hier besonders interessiert, auch bei der philosophischen Agada. In dem angeführten Streitfall weiss der Berichterstatter nichts davon zu erzählen, dass die Entscheidung etwa auf Grund

[1]) b. Sabb. 116a. Näheres über die Frage der Entstehungszeit der neutestam. Schriften nach talmudischen Quellen in einem Exkurs zum Kapitel Mischna I in der Dogmengeschichte.

eines Schriftworts gefallen wäre. Im Verlaufe der Diskussion hat es gewiss nicht an Anführungen von Schriftversen gefehlt, in die Entscheidung jedoch ist keine Anlehnung an ein Schriftwort aufgenommen worden, ein Beweis für die Selbständigkeit, mit welcher man schon um diese Zeit philosophische Fragen zu behandeln pflegte. Schliesslich tritt hier noch ein Moment von Bedeutung in die Erscheinung. Die Herbeiführung eines Majoritätsbeschlusses in einer von den Grundlehren des Judentums für die gewöhnliche Betrachtung so weit abliegenden theoretischen Frage lässt uns erkennen, dass die Gleichgiltigkeit dagegen, was die freie Agada annimmt oder verwirft, schon um diese Zeit im Abnehmen begriffen war.

Aus diesen Berichten ergeben sich uns so für die Betrachtung der talmudischen Periode drei Gesichtspunkte, unter denen alle bisher nacheinander in die Untersuchung eingeflossenen Momente berücksichtigt erscheinen, welche auch für die Charakteristik der jüdischen Philosophie des Mittelalters in ihrem Verhältnisse zur alexandrinischen Philosophie entscheidend sind. Es handelt sich: erstens um das formale und materiale Verhältnis der Halacha zur Philosophie und zur Kabbala; zweitens um das Verhältnis der Philosophie und der Kabbala zum Schriftwort; drittens um die autoritative Giltigkeit agadischer Sätze. Diese Gesichtspunkte gelten für die ganze Entwickelung, innerhalb der talmudischen Zeit vertritt die philosophische Agada beide Richtungen, die Philosophie und die Kabbala, in welche sie sich später differenziert hat.

Die Stellung R. Meirs zur Philosophie wird uns als ein auf die Zukunft gerichtetes Entwickelungsmoment besser verständlich, wenn wir ihm seinen Lehrer, R. Akiba, gegenüberstellen. R. Akiba war der eigentliche Begründer der halachischen Dialektik, indem er die alten von Hillel überlieferten und von Nahum Gimso fortgebildeten Deutungsregeln erweiterte und so der halachischen Diskussion eine gewisse Freiheit gegenüber dem Bibelworte verschaffte. R. Akiba war ebenfalls ein eifriger Bekämpfer des Christentums und der Gnosis, von ihm sind uns auch in der Mischna philosophische Sätze überliefert (Aboth III, 15. 16), aber wir wissen, dass er zu jenen vier Tannaim gehört, die in den „Pardes“ gingen, d. h., die sich mit der geheimen Schöpfungelehre beschäftigten (Chag. 14—15), und wenn auch erzählt wird, dass er dabei, im Gegensatze zu den Andern, geistig und sittlich heil davon gekommen ist, so wissen wir doch auch, dass er es war, dessen Autorität mit zu jenen geschichtlichen Faktoren gehört, denen der Midrasch von

der Präexistenz der Thora seine Erhebung zum Dogma verdankt (Aboth III, 14). Und auch in der Merkaba hat sich R. Akiba eifrig umgesehen, und dabei Behauptungen aufgestellt, die ihm den zwar schmeichelhaften, aber nicht unverdienten Verweis von Seiten seines Genossen R. Elieser ben Asarja zuzog: Akiba, was hast Du mit der Agada zu schaffen, geh' doch lieber zu der (Dir angemessenen schwierigen dialektischen) Diskussion von Negaim und Oholoth! (b. Chag. 14, 1). Denkt man an die Antwort R. Meirs auf die Frage des Abmimos, so kann man darin den Beweis erblicken, dass mit dem Fortschritt der Entwickelung der praktisch-juristischen Logik der Halacha die Neigung und das Vertrauen zu Geheimlehren abnimmt. Und in diesem Gedanken werden wir auch bestärkt, wenn wir Rabbi, der seine Gewandtheit in der halachischen Dialektik auf den Einfluss R. Meirs zurückführt, zum Vergleich heranziehen. Rabbi stellt ohne Zweifel in der Abneigung gegen alles Mystische und Mythologische unter allen Tannaiten und Amoräern den Höhepunkt dar. Denn, ist auch die Mischna das Werk des gesamten Rates, der Rabbi bei der Redaktion, besonders aber bei der Entscheidung darüber, was aufgenommen und was eliminiert werden soll, gewiss vielfach beeinflusst hat, so ist es doch in erster Reihe die geistige Individualität Rabbis, welche diesem Monumentalwerke ihr Gepräge aufgedrückt hat. Damit stimmt auch die oben erwähnte Ansicht Rabbis von der Unbeständigkeit der Existenz der Engel. Und auch in Bezug auf die beiden anderen Gesichtspunkte können wir die Mischna als einen Höhepunkt der Entwickelung ansehen. In keinem tannaitischen Sammelwerke erscheint die Halacha so losgelöst von dem Schriftwort, wie in der Mischna; und bietet die Mischna nicht die dialektische Diskussion selbst, so ist sie doch das Produkt derselben und war sie es doch, die in der Folgezeit die Grundlage der aufblühenden Dialektik geworden ist. Vollends ist ja die Mischna in der ganzen talmudischen Literatur das einzige Sammelwerk, welches mit Anspruch auf Autorität aufgetreten ist und solche auch genossen hat.

Könnte nun dieses Schema so fortgesetzt werden, so würden wir zeigen können, wie die mittelalterliche Philosophie des Judentums in ununterbrochener Aufeinanderfolge der einzelnen Phasen organisch aus dem talmudischen Judentum herauswächst. Allein nicht nur die Folgezeit, sondern selbst die mischnaitische Zeit entzieht sich diesem Schema. Und doch ist dieses Schema berechtigt. Denn wenn wir auch zugeben müssen, dass es selbst im Mittelalter, dem es ab-

gewonnen ist, niemals in idealer Weise ausgefüllt erscheint, so wird uns doch ein kurzer Ueberblick über die einschlägigen Verhältnisse in der talmudischen Periode gestatten, die Umrisse dieses Schemas schon gleich hier mit jener Deutlichkeit zu erblicken, die man bei der retrospektiven Betrachtung historischer Präformationen erwarten darf:

Von den älteren Lehrern des Judentums in der vormischnaitischen Zeit bis einschliesslich Hillel ist uns kein Satz überliefert, der auf die Pflege einer mystischen oder gar Geheimlehre schliessen liesse. Das zeugt, besonders bei Hillel, von dem uns zahlreiche Aussprüche und Sentenzen erhalten sind, dafür, dass die autoritativen Vertreter des Judentums jener Zeit (und nur solche sind in Aboth I aufgezählt) sich der mystischen Lehre gegenüber ablehnend verhalten haben. Bei Hillel, der aus Babylonien, der Geburtsstätte der Merkaba und der Ideenlehre, kommt, würde man von vornherein eine Neigung zum Mystizismus erwarten, diese Erwartung wird aber nicht nur jetzt, am Anfange, sondern während der ganzen talmudischen Periode getäuscht. Babylonien war zur Zeit Hillels ein im Verhältnis zu Palästina thoraarmes Land, aber in den Kreisen, in welchen man sich mit der Lehre beschäftigte, fühlte man sich vom Heimatlande, besonders von Jerusalem abhängig. Und ist es nur natürlich, dass man sich die Belehrung nicht von Winkelschriftstellern, sondern von den autoritativen Vertretern des Judentums holte. Man wird aber schwerlich sagen können, dass Hillel ein starrer Halachist war, der über die theoretischen Grundlagen des Judentums nicht nachdachte. Die Zurückführung der ganzen Lehre des Judentums auf den berühmt gewordenen Satz: Was Dir unlieb ist, das tu' auch Deinem Nächsten nicht! (Sabb. 31 a) kann nur das Produkt tiefen Nachdenkens gewesen sein. Ein etwaiger mystischer Ausspruch Hillels wäre aber umso sicherer aufbewahrt worden, als in der nächstfolgenden Zeit die Schule Hillels geradezu die Vertreterin der mystischen Lehren geworden ist. In der Kontroverse darüber, wann Gott den Plan der Schöpfung entworfen — nach den Schammaiten in der dem ersten Schöpfungstage vorangegangenen Nacht, nach den Hilleliten am ersten Schöpfungstage selbst — scheinen zwar beide Schulen an eine der sichtbaren Welt zugrunde liegende Ideenwelt zu denken[1]). Aber die Tatsache, dass die Hilleliten für die Aufnahme der

[1]) Gen. r. c. 12, 14; s. Bacher, Die Agada d. Tannaiten I², Strassburg 1903, S. 14, 4, wo darauf hingewiesen wird, dass Philo seine Lehre von der idealen Welt ebenfalls an den Vers Gen. 2, 4 anknüpft, der hier die exegetische

Bücher Koheleth, Sprüche und Ezechiel in den Kanon gegen die Schamaiten eintraten, welche für die Ausschliessung des letzteren Buches unter anderen, der Thora widersprechenden Stellen auch das Kapitel über die Merkaba als Grund anführten[1]), besonders aber die andere Tatsache, dass R. Jochanan ben Sakkai die Traditionskette der mystischen Lehre eröffnet, spricht dafür, dass das Haus Hillel hier die Führung übernahm[2]). Fragen wir nun nach dem Grunde dieser Veränderung, so drängt sich uns bald der notwendig gewordene Kampf gegen das erstarkende Christentum als Erklärungsgrund auf. Jene Kontroverse, welche wir zum Ausgangspunkte dieses Ueberblicks genommen, ist nur eine Nummer aus einer ganzen Reihe kosmologischer und eschatologischer Fragen, welche zwischen den Häusern Schammai und Hillel um jene Zeit diskutiert wurden. Das autoritative Judentum jener Zeit, musste aus seiner Reserve heraustreten. Das Volk war eschatalogisch erregt, und die Männer der neuen Lehre waren so entgegenkommend, jeder noch so überreizten Phantasie Befriedigung zu gewähren. Besonders aber war es das Haus Hillel, als Inhaber des Patriarchats, welches auf Verteidigung der jüdischen Lehre bedacht sein musste. Es lag aber in dem ganzen Wesen der Hillelischen Richtung, dass sie das Volk nicht durch strenge Gesetze etwa, wie sie die Schammaiten in den „18 Verordnungen“ durchgesetzt haben, sondern durch entgegenkommende Belehrung von der neuen Lehre abzuhalten suchten. Daher die Versöhnlichkeit gegen nicht ganz einwandfreie Bücher und gegen Strömungen, welche ausserhalb des autoritativen Judentums schon längst in einem breiten Bette sich ergossen. Dazu mögen gewiss auch persönliche Neigungen und Umstände R. Jochanan b. Sakkais

---

Grundlage der Kontroverse bildet. — Da es sich hier aber gerade um die Zeit Philos handelt, so bestätigt es sich auch von hier aus, dass die Hinneigung zu Plato in Palästina ebenso vorherrschte, wie in Alexandrien.

[1]) b. Chag. 13ab; s. Bacher ibid S. 17—19, wo alle hierhergehörigen Stellen verzeichnet sind, und die Streitfrage auch sonst beleuchtet wird. — Man darf aber vermuten, dass ebenso wie gegen Ezechiel die Merkaba gegen Mischle die Weisheits (Logos)lehre angeführt wurde. Die V. 8, 22 f. sind noch stets von allen Anhängern der Logoslehre angeführt worden, und mit Recht; s. Saadia Emunoth I, 3, 4.

[2]) B. Chagiga 14b. R. Elieser b. Hyrkanos ist der einzige unter den fünf (besten) Jüngern R. Joch. b. S., dem in den Quellen keine Beschäftigung mit der theosophischen Geheimlehre nachgerühmt wird, s. Bacher A. T. I², S. 120—21; das mag, neben seinen sonstigen halachischen Neigungen, mit ein Grund dafür gewesen sein, dass er als ein Schammaite angesehen wurde.

beigetragen haben. Bei R. Josua b. Chananja, dem Träger der mystischen Tradition nach R. J. b. S., mag auch sein Aufenthalt in Alexandrien (Nidda 69b) mit zur Stärkung seiner mystischen Neigungen beigetragen haben. Er wird dort nicht nur gelehrt, sondern auch manches gelernt haben. Und noch ein Moment drängt sich hier in den Vordergrund. Die Deutungsregeln Hillels trugen in sich wohl den Keim zur Verselbständigung der Halacha, zunächst aber waren sie eher gegen die allzugrosse Selbständigkeit der Halacha gerichtet. Sowie der Widerstand der Hilleliten gegen die 18 Verordnungen ihren Grund darin hatte, dass sie biblisch nicht zu rechtfertigen waren, so waren auch die Deutungsregeln Hillels zunächst dazu da, um die Halacha, die sich in früherer Zeit in Wahrheit nicht nur nach exegetischen und hermeneutischen Regeln, sondern oft auch nach dem Leben entwickelte, wieder an das Schriftwort zu binden. Der Hillelite R. Josua b. Chananja klagt über die vielen Halachoth, die in der Luft schweben, ohne dass man sie an ein Schriftwort anlehnen könnte (Chagiga I Schl. Mischna und Thoseftha). Die Schammaiten, so sehr sie auch zur Rigorisität neigten, vertraten nach der Seite hin das freiere Prinzip. In der Agada scheint dies schon bei Hillel selber der Fall gewesen zu sein, dass er selbständige Gedanken erst hinterher an ein Schriftwort knüpfte. Und wenn wir oben bemerkt haben, dass man die Entscheidung der moralphilosophischen Frage auf keinen Schriftvers stützte, so sehen wir jetzt, dass dies wohl mehr auf den Einfluss der Schammaiten zurückzuführen ist [1]).

So erscheint uns schon hier unser Schema in den ersten sichtbaren Umrissen. Es wird um diese Zeit viel philosophiert und auch mystische Philosophie getrieben. Die mystische Theosophie darf sich im Lehrhause nicht sehen lassen, nicht etwa, weil sie ihrer hohen

---

[1]) S. Bacher das. S. 3 u. 13. B. sagt: „man darf annehmen, dass dabei die Spekulation der Exegese entgegenkam und beide sich gegenseitig stützten, wie dies in der agadischen Behandlung derartiger Stoffe überhaupt der Fall ist.“ So ist es gewiss, aber in der oben genannten Kontroverse haben wir ein Beispiel von ganz selbständiger Agada. Diese Kontroverse erwähnt B. nebenber S. 17. — Die Ansicht B.'s, dass alle die religionsphilosophischen Kontroversen Jerusalem zum Schauplatze hatten, ist durch das, was er vorbringt, nicht genügend gestützt und steht überdies im Widerspruch mit der Tradition des Jeruschalmi, dass die Entscheidung des Bath-Kol in Jabhne war; s. Grätz IV[1], S. 492 N. 4. An unserer Stelle in b. Erubin 13b scheinen die „drei Jahre“ und „zwei und ein halb Jahre“ zusammenzufallen.

Würde wegen verboten ist, denn dieses Verbot geht in Bezug auf Merkaba auf R. Jochanan b. Sakkai und in Bezug auf Bereschith auf R. Akiba zurück, ist also späteren Datums, sondern weil sie von jedem Anlauf auf irgend welche Autorität gar zu weit entfernt war. Dagegen hatte die auf die Ethik gerichtete philosophische Agada Zutritt zum Lehrhause und wurde der öffentlichen Diskussion gewürdigt. Wir sind hier gleichsam an der Geburtsstätte der Freundschaft zwischen der Halacha und dem klaren logischen philosophischen Denken einerseits und der Abneigung der Halacha gegen die mystische mythische Gedankenbildung andererseits. Freilich darf man hier keinen absoluten Massstab anlegen. In dem Gedanken eines der Schöpfung vorangehenden Schöpfungsplanes stehen vielleicht auch die Schammaiten auf dem Boden der Ideenlehre, die endgiltige Entscheidung für die Aufnahme des Buches Ezechiel in den Kanon haben wir vielleicht grade dem Entgegenkommen eines Schammaiten zu verdanken (B. A. T. I². 19,2), die Ansichten der Schammaiten über die Auferstehung sind nicht philosophischer und nicht weniger mythisch als die der Hilleliten, auch sind die Hilleliten, da sie den Schauplatz behaupteten und die Schammaiten in sich aufsogen, in der Folgezeit die Repräsentanten der selbständigen Halacha geworden. Allein die Ansichten über Auferstehung und Engel sind auch bei manchen Religionsphilosophen des Mittelalters dieselben geblieben. Wir werden später sehen, wie sich diese Lehren mit ihren philosophischen Prinzipien vertragen. Hier genügt es, darauf hingewiesen zu haben, dass relativ genommen unser Schema zutrifft. Die Relativität der Geltung dieses Schemas muss auch in der Folgezeit festgehalten werden, aber dessen Orientierungswert wird immer grösser, die hier sichtbar gewordenen Urelemente verdichten sich immer mehr zu einer greifbaren Gestalt.

Als die Blütezeit der Mystik darf man, wie bereits angedeutet, die Zeit R. Jochanan b. Sakkais ansehen. Denn war sie auch als esoterische Lehre betrachtet und fand im Allgemeinen keinen Platz im Lehrhause, so war doch das anerkannte Haupt des Judentums jener Zeit, R. J. b. S., zugleich der führende Geist auf dem Gebiete der Mystik. Unter den fünf genannten Gliedern der mystischen Traditionskette: R. J. b. S., R. Josua b. Chananja, R. Akiba, Chananja b. Chachinai und R. Eleasar b. Arach, darf R. Akiba als derjenige angesehen werden, der sowohl durch seine Tätigkeit auf dem Gebiete der Halacha, als auch durch das von ihm teils erneuerte, teils erlassene Verbot der öffentlichen Beschäftigung mit den mysti-

schen Lehren [1]), die weitere Ausbreitung dieser Lehre verhindert und so zu ihrer teilweisen Verdrängung beigetragen hat. Man könnte es auffallend finden, dass gerade R. Ismael b. Elischa, in dessen Namen uns fast ein ganzes agadisches System, aber kein einziger mystischer Lehrsatz überliefert ist, sich gegen dieses Verbot ausgesprochen hat. Der Grund kann jedoch darin liegen, dass das Verbot in Beziehung auf die betreffenden Abschnitte der Schrift formuliert worden ist. Man durfte das erste Kapitel des Pentateuchs und das erste Kapitel des Buches Ezechiel nicht erklären. R. Ismael legte aber diesen Kapiteln keine mystischen Lehren unter, er hatte somit keinen Grund, die Erklärung derselben zu verbieten. Der Grund für die Erneuerung des Verbots mag in der trüben Erfahrung zu suchen sein, welche man mit Elischa ben Abuja gemacht hat. Man sah ein, dass der eingeschlagene Weg, das Christentum mit dessen eigenen Waffen zu bekämpfen, zu weit geführt hat. Und in der Tat ist ein grosser Rückgang in dem Eifer für die mystischen Geheimlehren zu verzeichnen. Unter den wohl mehr als fünfzig mit Namen genannten Tannaiten dieser Zeit, d. h. der Zeit vor dem Bar Kochba-Aufstande (132—34 n.) — wobei wir von jenen Tannaiten absehen, die sich nach dem Aufstande zur Wiedererrichtung des Lehrhauses in Uscha einfanden —, sind uns nur von den bereits Genannten entschieden mystische Lehren überliefert. Und dabei hat es doch in dieser Zeit Viele gegeben, die sich nicht nur mit der Agada im Allgemeinen, sondern auch speziell mit philosophischer Agada beschäftigt haben. Waren sie doch oft durch die häufigen Religionsgespräche mit den in der Regel in der stoischen Philosophie gebildeten römischen Machthabern, sei es in Rom oder in Palästina, auch dazu gezwungen, über derlei Fragen nachzudenken. Nicht immer haben diese Fragen philosophischen Wert, aber manchmal werden auch tiefere Probleme, wie die Einheit Gottes trotz seiner Allgegenwart, die Urstoff-Frage, Gottes Weltregierung und andere bedeutsame Fragen behandelt. Dazu kommen ethische Fragen, ganz besonders unter dem geschichtsphilosophischen Gesichtspunkte in der Richtung auf den Heilsplan Gottes mit Israel und dessen Leidensgeschichte, welches Problem ein unversieglicher Quell der philosophischen Agada der ganzen tal-

---

[1]) Jerus. Chag. II, 1, 77a; s. Bacher Ag. d. T. I², S. 334, 2. 3. Grätz, Gnostizismus und Judentum 13, 30. — Beide scheinen übersehen zu haben, dass die Relation in beiden Talmuden R. J. b. S. sagen lässt: לא כך שניתי לכם ולא במרכבה ביחיד; im Jersch. wird auch nur das Verbot von Bereschith auf R. Akiba zurückgeführt. Welche Bewandtnis es damit hat, s. w. unten.

mudischen Zeit war und auch darüber hinaus, auch in den spätesten Midraschwerken immer neue lebenskräftige Gedanken zu Tage förderte[1]). Und selbst von den Tannaiten, von denen uns mystische Sätze, oder Nachrichten, dass sie sich mit der Mystik beschäftigt haben, erhalten sind, besitzen wir eine solche Fülle von allgemein ethischer und geschichtsphilosophischer Agada, dass wir zur Schlussfolgerung berechtigt sind, dass auch für sie die allgemeine, nichtmystische, philosophische, besonders geschichtsphilosophische Agada, die Hauptsache war, wie sie ja auch fast ausschliesslich den Inhalt der sehr zahlreichen agadischen Kontroversen auch da ausmacht, wo die Kontroversisten sonst als Vertreter der Mystik bekannt sind[2]). Und so dürfen wir auch von dieser Blütezeit der Mystik sagen, dass sie unser Schema begünstigt. Je mehr die Halacha sich entwickelt, je selbständiger sie wird, desto mehr entwickelt sich auch die nichtmystisch philosophische Agada zu freier, selbständiger, an die Schrift nur lose anknüpfenden Gedankenarbeit, desto mehr aber auch wird die mystische Agada zurückgedrängt, nicht nur aus den öffentlichen Kontroversen, sondern auch aus der privaten und geheimen Pflege. Sogar die Idee des Menschen als Mikrokosmos findet man bei Jose dem Galiläer und zwar in einer Ausführung, deren originelles Gepräge den Gedanken an eine Abhängigkeit von den Griechen gar nicht aufkommen lässt[3]). Man darf also sagen, dass auch in der Blüte-

---

[1]) Zur Geschichtsphilosophie im Talmud vgl. G. Deutsch: Philosophy of Jewish History und meinen Artikel „Religionsphilosophie" in Haschiloach VIII, S. 354 f. u. 437.

[2]) Die unserer Betrachtung zugrunde liegenden Tatsachen sind zu bekannt, als dass es besonderer Belege bedürfte, doch kann Alles in Bachers Ag. d. T. I. leicht festgestellt werden, wie wir selbst, dies gilt auch vom Folgenden, die Möglichkeit einer allgemeinen Uebersicht über die philosophische Agada der ganzen talmudischen Epoche mit den grundlegenden Werken dieses Gelehrten verdanken. Wir mussten, schon für die Dogmengeschichte, das einschlägige Material unter ganz anderen Gesichtspunkten untersuchen und disponieren, aber für die Uebersicht über die geschichtliche Stellung der Geheimlehre innerhalb der philosophischen Agada, mochten wir der Hilfe Bachers ebenso wenig entraten, wie es der künftige Darsteller der Geschichte der Agada können wird.

[3]) Ab. d. R. N. c. 31; in den Talmud-Ausgaben ist dies im Namen des R. Elieser b. R. Jose d. Gal. tradiert, s. aber B. A. d. paläst. Am. I, S. 413, 3 nach d. Ed. Schechters; s. dort denselben Gedanken b. R. Lakisch in umgekehrter Fassung. R. Jose sagt: Alles, was Gott in der Welt erschaffen, hat er auch im Menschen geschaffen; R. Laksch, Koh. r. 1, 4, sagt: Alles, was Gott im Menschen erschaffen hat, hat er nach seinem Ebenbilde auch in der Welt geschaffen. Diese Fassung entspricht eher der griechischen Konzeption. Nur

zeit der tannaitischen Mystik das Nachdenken hauptsächlich auf die prophetischen Grundgedanken des Judentums gerichtet war. Und nicht nur die Uebereinstimmung in den Grundfragen, sondern auch die ganze Richtung des Denkens spiegelt altprophetischen Geist wieder. Die Loslösung der Agada von dem Schriftwort soll nur bedeuten, dass man auch selbständig zu denken lernte, im Uebrigen blieb die heilige Schrift der Gegenstand ernsten Studiums, und dem entspricht es, dass die philosophischen Gedanken der Tannaiten weitaus zum grossen Teile in geschichtsphilosophischen Theoremen ihren Ausdruck gefunden haben. Das, wodurch sich die tannaitische Geschichtsphilosophie von der der Propheten unterscheidet, ist das noch nicht entwickelte, aber doch schon sehr sichtbar in die Erscheinung tretende dialektische Moment. Die durch ihre grandiose Einfachheit und Unmittelbarkeit wirkende Konzeption der Propheten und teilweise auch der Psalmen macht einer dialektisch gewundenen breiten Explizierung der Gedanken Platz, welche zwar nicht so stark und mächtig ergreift, wie das lebendige Prophetenwort, dafür aber mehr belehrt und überredet, wie Plato zu sagen pflegt. Dass aber dieses neue Moment, das dialektische, auf den Einfluss der halachischen Dialektik zurückzuführen ist, wird sofort klar, wenn man die Grundlage der gesamten geschichtsphilosophischen und ethischen Agada ins Auge fasst. Der prophetische Gedanke vom Bunde Gottes mit Israel wird hier zu einem juristisch formulierten Rechtsverhältnisse zwischen Gott und seinem Volke ausgebaut, und im Verfolge dieses Gedankens erscheint auch jeder Einzelne in einem solchen Rechtsverhältnisse, sodass selbst die religiösen Gebote unter einen strengen rechtskasuistischen Gesichtspunkt gebracht werden. Diese neue Grundlage, auf welche das gesamte ethisch-religiöse Lebenssystem des Judentums gleich in dieser ersten Tannaiten-Epoche gestellt wird, war, wie wir das in der Dogmengeschichte näher ausgeführt haben, eine Reaktion gegen den christlichen Antinomismus, aber die ganze Struktur des Gedankensystems zeugt von dem Anteil, welche die juristische Logik, die halachische Dialektik, in der Kon-

---

muss man beachten, dass die Ausführung im Einzelnen sich bei den Griechen nicht findet, erst die Araber, die lauteren Brüder, entwarfen eine solche. Bei den Griechen hat diese Idee einen psychologischen Hintergrund: Von den Seelenkräften der Menschen schliesst man auf das geistige Prinzip der Welt. Man hat diese Idee zuerst bei den Neuplatonikern, dann aber auch bei Aristoteles gefunden; in Wahrheit findet man sie schon bei Plato, Gesetze, X, 896 a f. u. a.

zeption der Agada hat. Schliesslich war ja die Reaktion gegen den Antinomismus mit eine der treibenden Kräfte, welche zum Aufblühen der halachischen Dialektik geführt haben.

Das von dieser Perjode gesagte gilt in noch höherem Masse von der zweiten Tannaitenperjode, welche sich über die Zeit von der Beendigung des Bar Kochba-Aufstandes bis zum Abschlusse der Mischna erstreckt (135—200). Diese Epoche war unser Ausgangspunkt, und wir haben bereits gesehen, dass R. Meir und Rabbi gleichsam die Vertreter der von der Halacha begünstigten nicht-mystischen philosophischen Agada sind. In dieser Zeit ist überhaupt ein grosser Rückgang in der Pflege der Mystik zu verzeichnen. Von den etwa siebzig mit Namen bekannt gewordenen Tannaiten dieser Perjode kann man nur einen einzigen als sicheren und offenkundigen Vertreter der mystischen Lehren nennen. Es ist dies der als Kontroversist R. Meirs bekannte R. Jehuda ben Ilai. Während des Aufstandes und der hadrianischen Verfolgungen trat der Kampf mit dem Christentum beträchtlich zurück. Und wenn auch nach der Rückkehr einigermassen geordneter Zustände auch die Notwendigkeit, den Kampf gegen das Christentum fortzusetzen, sich wiederholte, und wir die babylonischen Jünger Rabbis in eifrigen Disputationen mit den Christen in der Disputationshalle Be-Abidan (Sabb. 116a) finden, so scheint dieser Wechsel der Dinge erst gegen das Ende dieser Perjode in aktuell bestimmender Weise in die Erscheinung getreten zu sein. Es war dies die Zeit, in welcher die Kirchenväter zur Sammlung und Festlegung des neutestamentlichen Kanons schritten, und diese innere Festigung hat die Christen offenbar mit Hoffnungen auf Eroberungen in jüdischen Kreisen erfüllt. Der Einfluss dieses Umschwunges wird sich in der ältesten Generation der Amoräer zeigen und zeigt er sich auch, wie wir bereits ausgeführt, in der Redaktion der Mischna. Bei den Tannaiten dieser Zeit hingegen begegnet man nur selten einem agadischen Satze, der an die mystischen Lehren leise anklingt[1]).

---

[1]) Das gilt besonders von R. Eleasar b. R. Jose, der Sifre Num. 103 die Agada R. Akibas zu Ex. 33, 20 dahin ergänzt, die Chajoth hören auch Gottes Stimme nicht und wissen nicht die Stätte seiner Herrlichkeit. — Diese Agada ist eigentlich das Gegenteil von Antropomorphismus, aber sie hebt Gott über das Sein und das Denken hinaus. R. E. b. R. J. hat sich in Rom und Alexandrien aufgehalten, s. Bacher A. d. T. II, 412 J., in letzterer Stadt wohl zu der Zeit als dort der Lehrer Plotins, Ammonias Sakkas, Origines und Longinus lehrten; aber auch wenn dieser Aufenthalt etwas früher anzusetzen sein sollte, kann er in Alexandrien so Manches gelernt haben; s. w. unten.

Dass auch Rabbi in der Mischna den Geheimlehren eine gewisse Bedeutsamkeit zuschreibt, kann, wie bereits erwähnt, schon aus dem Verbot in der Mischna geschlossen werden. Jedoch zeigt sich die Geklärtheit seines Standpunktes darin, dass er in die Deutung der Merkaba nur bis Ez. 1. 27 gestattet. Hier geht die Vision von den Engeln zu Gott über. Dieser Satz Rabbis ist in einer Baraitha (b. Chag. 13a; j. ib. 77a) aufbewahrt. Rabbi hat die Engellehre aus der Mischna ausgeschlossen, um ihr den Charakter einer Grundlehre, den sie in der christlichen Lehre erhalten hat, zu nehmen. Ja er ging, wie erwähnt, so weit, die Engel überhaupt für ephemere Geschöpfe zu erklären. Und auch die unleugbare Konzession an die Ideenlehre, welche in der Aufnahme des Dogmas von der Präexistenz der Thora in die Mischna zum Ausdrucke kommt, erfährt, wie wir sehen werden, eine derartige Abschwächung, dass sie Rabbi mit der Lehre des Judentums für wohl vereinbar halten konnte, wenn sie es auch in Wahrheit schon deshalb nicht ist, weil diese Abschwächung dem Grundprinzipe der Ideenlehre widerspricht. Müssen wir aber auch trotz all dieser Abschwächung zugeben, dass die Ideenlehre in irgend einem Sinne einen grossen Einfluss auf die Konzeption einer Grundlehre des Judentums hatte, und dieser Einfluss in der Mischna zum Ausdrucke kommt, so berechtigt uns doch die Tatsache, dass uns von dieser ganzen Perjode nur von einem einzigen Lehrer unzweifelhafte mystische Lehren, wie die Thora- als Logoslehre und ähnliche auf das Schöpfungswerk bezügliche (darunter aber auch astronomisch interessante) Lehren überliefert sind (B. A. I. II, 191—224), zu der Annahme, dass die Neigung zu mystischen Lehren in dieser Perjode entschieden im Rückgange war. Die Bedeutsamkeit dieser Tatsache ist aber umso grösser, als diese Tannaiten-Epoche in der nicht-mystischen philosophischen Agada einen Reichtum entwickelt, der uns gestatten würde, aus dem überlieferten agadischen Gut allein dieser Epoche ein wohlgefügtes System aufzubauen. Geschichtsphilosophie und Theodicee bilden auch in dieser Perjode das Fundament, auf dem gebaut wird, aber auch tiefe und klare Gedanken über Einheit, Allwissenheit, Allgegenwart, Ewigkeit, Zeit- und Raumlosigkeit Gottes bietet uns die philosophische Agada dieser Zeit, und auch über die „Gründe der Gebote“, ein Problem, über das man schon in der ersten Tannaiten-Epoche nachgedacht, und welches ebenso in Alexandrien wie in der Religions-Philosophie des Mittelalters das Denken anregte, fördert die Agada dieser Zeit schöne Gedanken zu Tage. Zieht man noch ausserdem die rein

wissenschaftliche Beschäftigung, welche die Halacha notwendig mit sich brachte: Astronomie, Rechen- und Messkunde, Anatomie, Tierpathologie und ähnliche Wissensgebiete, welche von einzelnen Tannaiten besonders gepflegt und in einschlägigen Schriften behandelt wurden (s. Zunz. G. V., Steinschn. Jüd. Literatur), so wird man nicht verkennen können, dass wir die relative Wissenschaftlichkeit im Denken der Tannaiten dieser Zeit dem heilsamen Einflusse der Halacha zuzuschreiben haben. Die logische Schärfe in der halachischen Diskussion und die Beschäftigung mit einigen zur Handhabung derHalacha unentbehrlichen exakten Wissensgebieten waren wirksame Schutzmittel gegen die unleugbar vorhandenen mystischen Neigungen. Die Berechtigung unseres Schemas in dieser Perjode, nach dem Vorangegangenen unbestreitbar, wird noch deutlicher und sicherer, wenn wir das Verhältnis zwischen R. Jeh. b. Ilai einerseits und R. Meir und Rabbi andererseits näher ins Auge fassen. Das Wort „Mischna“ für die Tradition war schon lange vor der Redaktion unserer Mischna aus den älteren Mischnajoth-Sammlungen geläufig. Es gab aber in eben diesen Sammlungen zwei Richtungen. Die eine verstand unter Mischna die traditionellen Halachoth in Anlehnung an den Text des Pentateuchs, die andere verstand reine vom Schriftworte losgelöste Halachoth. In unserer Epoche erscheint R. Jeh. b. Ilai als Vertreter der ersten, R. Meir als Vertreter der zweiten Richtung. Die diesbezüglichen Ansichten hatten sich dermassen zu schroffem Gegensatze verdichtet, dass dieser Gegensatz auch in der halachischen Kasuistik eine entscheidende Bedeutung gewinnen konnte: Wird eine Frau einem Manne unter der Bedingung angetraut, dass der Mann ein Mischna-Gelehrter ist, so ist die Bedingung nach R. Meir als erfüllt anzusehen, wenn der Mann die abstrakten Halachoth kennt, nach R. Jeh. hingegen muss er den Midrasch, das heisst die Ableitung der Halachoth aus dem Schriftwort kennen (b. Kidd. 49 a). Unsere Mischna wird denn auch auf R. Meir, der Sifra hingegen, der fast alle Halachoth mit dem Midrasch enthält, auf R. Jehuda zurückgeführt (b. Synh. 86a). Nun wird man wohl nicht sagen können, dass im Allgemeinen die Stellung eines Talmudlehrers zur Mystik von seiner Stellung in der Mischnafrage abhängig ist, es ist aber immerhin für R. Meir, den anerkannten Vertreter der höchstentwickelten halachischen Dialektik dieser Zeit, sehr charakteristisch, dass er die Loslösung der Halachoth vom Schriftwort geradezu zu einem halachischen Prinzip erhoben hat. (Es verdient auch beachtet zu werden, dass der Amora R. Jochanan,

einer der hervorragendsten Vertreter der Mystik in der ersten Amoräer-Generation, an der angeführten Stelle und sonst noch, die Ansicht R. Jehudas vertritt). Der Schlussfolgerung, dass das selbstständige Denken in der Halacha die Neigung zur Mystik beeinträchtigt und die klare logische Denkweise begünstigt, mögen auch noch folgende Tatsachen als Stütze dienen. Nach Rabbi, dem Anhänger R. Meirs in dem Begriffe Mischna und in der scharfsinnigen halachischen Dialektik, ist der Sinaibund nur auf Grundlage der Gebote, nicht aber auch der in der Thora vorkommenden Erzählungen geschlossen worden (Mechiltha Jithro, Bachodesch III). Das ist für den Patriarchen Rabbi, für den autoritativen Vertreter des Judentums seiner Zeit, gewiss eine sehr beachtenswerte hohe Stufe geistiger Freiheit und Selbständigkeit. Ebenso bezeichnend ist für das Verhältnis Rabbis zu R. Meir und für die freie Auffassung Rabbis die von ihm getroffene Entscheidung in der Frage, ob Bethsan den Zehnten von Gemüse zu entrichten hat, noch mehr aber die Motivierung. Auf das Zeugnis hin, dass R. Meir nicht-verzehntes Gemüse in Bethsan gegessen habe, gab Rabbi ganz Bethsan diesbezüglich frei. Als aber die anderen Mitglieder des Patriarchenhauses dagegen Stellung nahmen mit dem Hinweis auf die Tradition der früheren Patriarchen, die Bethsan gewiss freigegeben hätten, wenn dies angängig wäre, antwortete Rabbi: demnach hätte auch Chiskija die von den Judäern angebetete eherne Schlange aus dem Tempel zu Jerusalem nicht entfernen sollen, weil es Assa und Josaphat nicht getan haben (b. Chullin 6b, j. Demai 22c). Man versteht diese Aeusserung besser, wenn man daran denkt, dass die eherne Schlange mit der Engellehre zusammenhing und dass sie zur Zeit Rabbis das Symbol für Jesus war (s. Ev. Joh. 3, 14—16, Mischna RH. III). Ebenso beachtenswert ist es, dass Symmachos, der als Muster in der halachischen Dialektik mit allen ihren Sonnen- und Schattenseiten hingestellt wird, in der talmudischen Agada nur mit dem einzigen Satze vertreten ist, dass es ein grosses Verdienst ist, beim Worte „Echod" im Einheitsbekenntnisse länger innezuhalten, um sich so in den Gedanken der Einheit Gottes zu vertiefen und diese nachdrücklich zu betonen. Und dieser Satz ist in unserem Zusammenhange umso bedeutsamer, als er sich an den Ausspruch R. Meirs anlehnt, dass die Andacht des Herzens beim Schemalesen sich hauptsächlich auf den ersten Vers, auf das Einheitsbekenntnis, konzentrieren soll (b. Ber. 13b, j. ib. 4a). Man sieht, wohin das philosophische Interesse dieser wegen ihres Scharfsinns nicht nur

berühmten, sondern fast auch berüchtigten Pilpulisten gerichtet war. Die halachisch-dialektische Disziplinierung des Geistes erweist sich schon in dieser Zeit als ein festes Bollwerk, berufen, den Einheitsgedanken vor jeder Trübung zu schützen. Auch der breite Raum, den das Problem der Theodicee in der Agada R. Meirs einnimmt (s. B. A. T. II, S. 60 f.), entspricht dem grossen Einflusse, den die halachische Dialektik auf seine Agada hatte. Das juristische Prinzip der halachischen Kasuistik ist für ihn in noch höherem Masse als für die Anderen Erkenntnisgrund bei der Orientierung in der sittlichen Weltordnung Gottes, die besonders in der Geschichte Israels in die Erscheinung tritt[1]. Die oben angeführte Ansicht Rabbis von der Grundlage des Sinaibundes hat aber auch ihre besondere Bedeutung unter dem dritten von uns aufgestellten Gesichtspunkte. Damit stellt Rabbi offenbar die in den Erzählungen der Thora zum Ausdruck kommende Engellehre und alle in ihrem Gefolge auftretenden bedenklichen Neigungen ausserhalb der autoritativ verbindlichen Lehre des Judentums. Dadurch erhält nicht nur der dogmatische Standpunkt der Mischna einen weiteren Hintergrund, (s. Dogmengeschichte), sondern auch die Stellung der Mischna zur Mystik wird ins richtige Licht gesetzt. Der alte dogmatische Status

[1] Wenn Cohen in seiner Ethik den Erkenntnisgrund der Sittlichkeit in der Rechtswissenschaft findet, so kann er sich hierbei, noch mehr als auf Plato, von dem er ausgegangen ist, auf die Grundprinzipien der talmudischen Theodicee berufen. Er tut es ja auch, indem er zuletzt die Sittlichkeit auf den das Prinzip der Gerechtigkeit involvierenden Gottesbegriff der Propheten stellt. Allein bei den Propheten fallen Erkenntnisgrund und Realgrund ganz zusammen. In der dialektischen Gedankenentwickelung Cohens, in welcher Erkenntnisgrund: Rechtswissenschaft, als methodologisch-technisches Prinzip, und Realgrund; Gott als Seinsprinzip, auseinanderfallen, finden wir in philosophischer Prägnanz des Gedankens das in voller Reife entfaltet, was uns in der Sprache der Agada als ein verheissungsvoller Keim entgegentritt. — Minder Eingeweihte haben Cohen merkwürdigerweise dahin missverstanden, dass er die Rechtswissenschaft zum Realgrund der Sittlichkeit macht, und da gab es natürlich billige Kritik. — Von R. Meir finden sich Aussprüche über Engel, Lev. r. c. 29, 12: Die vier Engel auf der Jakobsleiter bedeuteten die Schutzpatrone der vier Weltreiche, doch gehört die Engellehre an sich nicht zur Geheimlehre, und ist diese Vorstellung dem Buche Daniel entnommen. Dasselbe gilt von der Vorstellung von den sieben Himmeln, Ab. d. R. N. 37; auch ist dieser Ausspruch anderwärts im Namen anderer tradiert, B. A. T. 65—66. — Der Ausspruch R. Meirs, „diese Thora" müsse die komplete Thora bedeuten, Sifre 357, klingt zwar an die Ideenlehre an, doch muss sie R. Meir nicht teilen, übrigens BB. 15a, Men. 30a im Namen des R. Simon ben Jochai tradiert; B. A. T. II S. 48.

wird wieder hergestellt, man kann ausserhalb der autoritativen Lehre so mancherlei sagen, schreiben und dichten, wenn man dafür nur keine Autorität beansprucht. Doch ganz derselbe Status war es nicht mehr. Dies werden wir sofort sehen, wenn wir uns der nachmischnaitischen Zeit zuwenden.

Am Meisten scheint auf den ersten Blick die nachmischnaitische Zeit unser Schema zu sprengen. Zwar sind von dem etwa dreihundert als Urheber von Agadasätzen namhaft gemachten Amoräern Palästinas, um zunächst auf dem Schauplatz der Mischna zu bleiben, nur etwa fünfzig mit Agadasätzen vertreten, welche offenbar auf dem Boden der Geheimlehre entstanden sind, und auch diese können nicht alle mit Sicherheit als Anhänger der Geheimlehre betrachtet werden. Allein ist schon dieser grosse Bruchteil an sich ein Beweis dafür, dass die mystischen Lehren in der nachmischnaitischen Epoche eine grosse Ausbreitung gefunden haben, so wird er es in noch höherem Masse, wenn wir bemerken, dass unter den etwa dreissig Hauptamoräern Palästinas, den eigentlichen Trägern der Halacha und der Agada, kaum zehn genannt werden könnten, in deren Namen keine an die Geheimlehren anknüpfenden Sätze überliefert worden sind. Und die Tatsachen liegen so, das muss offen eingestanden werden, dass von unserem Schema vorläufig nichts übrig bleibt. Die Helden der Halacha unter den Halbtannaiten, R. Hoschaja Rabba, der Vater der Mischna, und R. Josua ben Levi, die Zeitgenossen Rabbis, können geradezu als die Vertreter der mystischen Lehren κατ᾽ ἐξοχήν angesehen werden. Beide sind mit entscheidenden Sätzen aus der Ideenlehre und der Merkaba vertreten. In der Schöpfungslehre wusste R. Hoschaja so genau Bescheid, dass sich sein Tradent zu der Bemerkung veranlasst sieht: „Ist denn R. Hoschaja jemals zum Himmel hinaufgestiegen? — nein, aber weil er sich der Weisheit der Thora gewidmet hat, so erhielt er von ihr Belehrung auch über das, was im Himmel ist[1]). R. Jochanan, der Vater der palästinensischen Amoräer, dessen halachistische Tätigkeit der nachmischnaitischen Zeit Palästinas ihren Stempel aufgedrückt, und sein Genosse und Schwager, Resch Lakisch, diese beiden berühmtesten halachischen Dialektiker Palästinas, sind

[1]) Schocher tob zu 19, 2: וכי ר׳ הושעיא עלה לרקיע אלא לפי שיגע בחכמתה של תורה למד ממנה מה שיש ברקיע. Hier ist auf בחכמתה zu achten, die Geheimlehre ist die Weisheit, ἡ σοφία, schlechthin, die „Weisheit der Thora“ ist gleichbbedeutend mit סתרי תורה.

zugleich die hervorragendsten Vertreter der Thora- als Logoslehre und der Merkaba. Ja, R. Jochanan entwickelt eine gewisse Propoganda zugunsten der Geheimlehre: Er fordert R. Eleasar b. Pedath, der als Babylonier keine Neigung zur Geheimlehre in sich verspürt haben mag, proprio motu auf, sich von ihm in die Merkaba einführen zu lassen; ein Vorgang, den man angesichts des Verbots der Mischna für unmöglich halten sollte. Und selbst der ablehnende R. Eleasar scheint sich später auch hierin akklimatisiert und doch von irgendwem die Geheimlehre gelernt zu haben[1]). Es ist, als ob das Verbot der Mischna das Gegenteil erzielt hätte! Und doch brauchen wir unser heuristisches Prinzip nicht aufzugeben. Es bekommt Sukkurs von zwei Seiten. Erstens ist auf die grundsätzliche Aenderung hinzuweisen, welche, gerade unter dem Einflusse der in der Blüte der Entwickelung begriffenen halachischen Dialektik, in den Grundlagen der Geheimlehre zur Zeit der Mischnaredaktion eingetreten und schon in der Mischna zum Ausdrucke gekommen ist. Zweitens wird hier der Gegensatz zwischen Palästina und Babylon, dem neuen Schauplatz der halachischen Dialektik, das Gebiet bilden, auf dem unser Schema sich vorzüglich bewährt.

Um aber die Aenderung zu ermitteln, welche um die fragliche Zeit in den Grundprinzipien der Geheimlehre in die Erscheinung tritt, wird es endlich Zeit, auf den Inhalt der Schöpfungs- und Merkabalehre etwas näher einzugehen.

Wir haben bereits oben angedeutet und im Verlaufe der Untersuchung daran festgehalten, dass Masse-Bereschith die Ideenlehre und Masse-Merkaba die Engellehre zum Gegenstande hat. Darin befinden wir uns im Ganzen in Uebereinstimmung mit den hervorragendsten Forschern auf diesem Gebiete. Wenn wir aber gleichwohl nicht, wie dies in der Behandlung dieser Frage fast traditionell geworden ist, die Ursubstanzfrage sofort in den Vordergrund stellen, so hat das seinen Grund in unserer Anschauung, dass die Tannaiten bei ihrem ersten Eintritt in das Paradies der Mystik sich über die Konsequenzen dieser Lehren in der Frage der Ursubstanz nicht vollständig klar waren. Es handelte sich demnach zunächst wirklich nur um Ideenlehre und Engellehre. Hatte ja auch die historische Veranlassung, durch welche die mystischen Lehren in den Kreis der Tannaiten Eingang gefunden haben, die Auseinandersetzung mit

[1]) s. b. Chagiga 13a und Bacher A. d. pal. Am. II, S. 31, 4. 5.

dem Christentum, zu der Ursubstanzfrage zunächst keine direkte Beziehung. Die Urchristen standen in der Ursubstanzfrage ebenso auf dem Boden der jüdischen Tradition, wie später die offizielle Kirche, nur dass es bei dieser mit mehr philosophischem Bewusstsein geschah, weil sie den Grundsatz von der Schöpfung aus dem Nichts gegen die Gnosis zu verteidigen hatte. Nicht als ob man in jüdischen Kreisen über den Kern der Schöpfungslehre, die Schöpfung aus dem absoluten Nichts, noch niemals vorher zur Klarheit gelangt gewesen wäre. Der Verfasser des Aristeasbriefes darf wohl als der erste Jude bezeichnet werden, der diesen Gedanken klar ausspricht. Zu den Grundlehren, die er ausdrücklich als solche ebenfalls als der erste bezeichnet (denn der Sache nach sind die Grundlehren des Judentums schon im Dekalog, besonders aber in den Erläuterungen desselben im Deuteronomium zur Genüge markiert und nachdrücklich betont), fügt er die Bemerkung hinzu, dass es töricht sei, Götter zu verehren, denen man nur die Funktion eines Demiurgs zuschreibt, aus bereits geschaffenen (vorhandenen) Stoffen Zusammensetzungen zu erzeugen und sie dem Gebrauch anzupassen, ohne dass sie diese Urstoffe selbst hervorgebracht haben (132—136). Dieser Angriff richtet sich offenbar gegen Platos Schöpfungstheorie im Timäos. Ob nun der Verfasser des Aristeasbriefes den prinzipiellen Zusammenhang zwischen der Ideenlehre und der Urstofftheorie Platos (wie sie im Altertum und im Mittelalter aufgefasst wurde, s. w. unten in der Darstellung), wie wir ihn im Verlaufe dieser Schrift kennen lernen werden, eingesehen hat, oder nicht, er ist jedenfalls hierin objektiv konsequent geblieben, dass er die Ideenlehre in seine Darlegung der jüdischen Weltanschauung, auch in jenen Teilen, wo er nicht die Grundlehren betont, nicht aufgenommen hat, obschon sie in seinen Kreisen sehr verbreitet war. Was Philo anbetrifft, so bildet seine Stellung zu dieser Frage einen Gegenstand des Streites unter den Interpreten. Dass er über diese Frage nachgedacht und seine Not hatte, sein jüdisches Gewissen mit der Lehre Platos in Uebereinstimmung zu bringen, beweist die Tatsache, dass beide Parteien in der Lage sind, ihre entgegengesetzten Interpretationen mit entscheidenden Stellen aus den Schriften Philos zu belegen. Er konnte hierin eben keinen festen Standpunkt fassen. Die Ideenlehre drängte zur Annahme eines hylischen Prinzips neben dem geistigen Prinzip, welches seine letzte Wurzel in Gott hat und nur durch die Vermittelung der Ideenwelt irgendwie das hylische Prinzip, die Wurzel aller Unvollkommenheit und alles Bösen, gestaltend be-

herrscht. Andererseits war er sich dessen bewusst, dass der jüdische Gottes- und Schöpfungbegriff ein zweites Urprinzip neben Gott nicht zulässt. Daher die widersprechenden Aeusserungen, die man nur mit Mühe und mittels gezwungener Interpretation in Einklang bringen kann. Von unserem Gesichtspunkte aus, dass Philo bei der Formulierung der Grundlehren des Judentums seine platonischen Lieblingsideen beiseite lässt, käme es hauptsächlich darauf an, wie Philo hier den Schöpfungsbegriff formuliert. Aber auch hier äussert sich Philo sehr unbestimmt. Aus dem dritten Dogma, dass die Welt geschaffen ist, lässt sich natürlich nichts entnehmen. Eher könnte man diese Frage aus der Motivierung des vierten Dogmas (dass es nur eine geschaffene Welt gibt) heraus entscheiden. Aber abgesehen von der Unsicherheit des Textes gerade an dieser Stelle, lässt sich nach keiner Version etwas Bestimmtes ausmachen. Der Umstand, dass Eusebius von Caesarea Philo als Zeugen für die Schöpfung aus dem Nichts anführt, könnte für uns von Wert sein. Die Zeit Origines-Pamphilius-Eusebius in Caesarea fällt mit der Zeit R.Hoschaja-R. Abahu in Caesera zusammen. Und da der Einfluss Philonischer Gedanken aut die Amoräer durch den in Caesarea gegebenen Berührungspunkt sehr wahrscheinlich ist, so könnte man einer Klärung der Ansichten in der Ursubstanzfrage in den Kreisen der Amoräer unter dem Einfluss Philos wohl annehmen[1]).

[1]) Zu der Urstoff-Frage bei Philo, s. Zeller, Philosophie der Griechen, III[3], 2, S. 386—89, wo in den Anmerkungen alle hierher gehörigen Stellen zusammengestellt sind. Am Entschiedensten für die Schöpfung aus dem Nichts spricht die Stelle de somn. p 632 (Zeller S 388,2): ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας οὐ μόνον εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἃ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησεν. Nach Zeller „schliesst (diese Stelle) nicht aus, dass der Stoff der Dinge, welche selbst allerdings nicht waren, präexistierte; und wenn Philo beifügt: οὐ δημιουργὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ κτιστὴς αὐτὸς ὤν, so ist zwar unverkennbar, dass er die Lehre von der Weltschöpfung sich aneignen will“, aber, meint Z., Philo konnte geglaubt haben, dass er dieser Lehre Genüge tut, wenn er „die Welt durch Gott aus dem μὴ ὄν in seinem Sinn schaffen liess“. Demgegenüber muss man bemerken, dass ἃ πρότερον οὐκ ἦν über das technische μὴ ὄν hinausgeht. Dass das οὐκ ἦν sich auf die Dinge bezieht, schwächt die Bedeutung dieses Satzes nicht ab, wenn man ihn in dem Lichte des oben angeführten Satzes aus dem Aristeasbriefe auffasst. — Das vierte Dogma begründet Philo, de opif. p. 41—42, ed. Cohn I p. 59—60, damit, dass Gott die Welt sich ähnlich in der Einheit geschaffen hat, indem er sich der ganzen Wesenheit bedient habe, um das All zu erschaffen: ὅς ἁπάσῃ κατεχρήσατο τῇ οὐσίᾳ, C. 60,2 liest: τῇ ὕλῃ. Die Differenz hätte sonst nicht viel zu bedeuten, da Philo oft im stoischen Sprachgebrauch οὐσία statt ὕλη gebraucht (s. Zeller), immerhin spräche der Ausdruck τῇ ὕλῃ hier, bei der Formulierung der Grundlehren, für die Ueberzeugung

Allein die Klärung der Ansichten, d h. die Wahrnehmung, dass man durch die mystischen Lehren von Bereschith und Merkaba in einen Gegensatz zur Lehre des Judentums gerät, weist auf eine frühere Zeit hinauf. Die Klarheit, die wir beim philosophisch gebildeten Verfasser des Aristeasbriefes über diesen Punkt finden, können wir bei dessen Zeitgenossen in den autoritativ jüdischen Kreisen in Palästina natürlich nicht erwarten, dies nicht einmal bei den griechisch gebildeten und hellenisierenden sonstigen jüdischen Schriftstellern in Palästina. In Palästina, wo das kosmologische Interesse noch immer nicht so stark war, um zu einer dialektischen Vertiefung des Schöpfungsproblems zu führen, entwickelte sich die agadisch gerichtete Denkweise. Die Kreise des autoritativen Judentum begannen erst in der Zeit der ersten christlichen Bewegung diesen Theoremen mehr Interesse entgegenzubringen. Während man sich früher ablehnend verhielt, sodass die Bücher Ezechiel und Mischle, eben wegen ihrer mystischen Ideen, keine feste Stellung im Kanon gewinnen konnten, waren es um die Zeit, in welcher Philo über das Problem der Hyle nachdachte, die autoritativen Hilleliten, welche die endgiltige Aufnahme dieser Bücher durchgesetzt haben. An die Schöpfung aus dem Nichts glaubte man, aber man hatte keine philosophisch vertiefte Stellung zu dem Problem gewonnen. Die Merkaba war nach Allem noch mehr als esoterisch angesehen, als die Schöpfungslehre: vor der endgültigen Aufnahme des Buches Ezechiel in den Kanon mehr verpönt, nach derselben höher gewertet. Man kann unter den Apokryphen aus der vortannaitischen Zeit zwei Gruppen unterscheiden: die eine huldigt der Ideenlehre, die andere der Engellehre im Sinne der Merkaba. Erst die tannaitischen Quellen

---

Philos von dem hylischen Urprinzip, eher als οὐσία, das man hier wohl: „die hervorzubringende Ursubstanz" zu interpretieren hätte. — Zu Eusebius' Aeusserung über Philos Stellung in dieser Frage siehe Meor Enajim, Imre Bina VI: מצאנו ראינו לאיבסיביאו הקיסרי ספר ז׳ פרק ח׳ מהכנתו (Praeparatio evangelica), שאחרי הביאו בשם דיאוניסיאו ואוריגינו נצרים קדמונים ראיות נכחות על בטול דעת הקדמות . . . זכר גם כן את דברי ידידיהו הלז הנמצאים לו בספר איננו אתנו. והם אלה: יש לנו להאמין, שהוא יתברך ברא את החומר במדה מספקת אל הנבראות כלן .... אין ספק שהמציא לו ההיולי המצטרך עד כחוט השערה. — Diese Stelle würde gewiss beweisen, besonders, weil es sich hier offenbar um die Formulierung einer Grundlehre handelt: יש לנו להאמין, aber gerade diese Wendung macht es sehr wahrscheinlich, dass wir es hier nicht einmal mit einer unechten Schrift, sondern mit einer freien Interpretation unserer Stelle in de opif. nach der Lesart τῇ ὕλῃ zu tun haben. — Ueber Hoschaja in Caesarea s. w. unten. —

sind es, in denen diese beiden Disziplinen im Zusammenhang auftreten. Erinnern wir uns aber, in welchem Verhältnisse die Merkaba Ezechiels vom Hause aus zur monotheistischen Schöpfungslehre gestanden hat, so werden wir erstens begreifen, wie es kam, dass diese beiden so nahe verwandten Gedankengebilde, nämlich Masse Bereschith und Merkaba, so lange neben einander parallel liefen, ohne sich zu begegnen, zweitens aber auch, dass die endliche Verbindung beider einerseits das Problem der Ursubstanz aus den Tiefen des naiven Bewusstseins herauftreiben, andererseits aber auch die Lösungsversuche in falsche Bahnen leiten musste.

Schon bei ihrem ersten Eindringen in die biblischen Schriften hatte die Merkabalehre etwas mehr Bedenkliches an sich als die Ideenlehre. Gott auf dem Throne sitzend konnte ebenso symbolisch aufgefasst werden, wie viele andere Anthropomorphismen in der biblischen Sprache. Gleichwohl ist diese anthropomorphe Redewendung in dogmatisch bedeutsamen Schriften ängstlich gemieden worden. Nicht nur in den Bundesbüchern, auch im ersten, in dem der Engel die bedeutsame Stelle des Bundesträgers spielt, werden wir diesen Ausdruck vergeblich suchen, sondern auch in der ganzen Thora gibt es nur eine Stelle, wo des göttlichen Thrones Erwähnung geschieht. Ex. 17,15.16: Und Moses baute einen Altar und nannte ihn „Gott ist mein Panier“: יהוה נסי. Und er sprach: כי יד על כֵּס יה. Man liest mit Recht נֵס, denn abgesehen davon, dass das vorhergehende נסי hier das Wort נס erfordert und כס oder כסא gar nicht verträgt, so spricht die Tatsache, dass der Ausdruck „Thron Gottes“ im ganzen Pentateuch nicht wieder vorkommt, dafür, dass entweder die erzählenden Quellen, trotz ihrer Engellehre, dieses Bild ebenfalls gemieden haben, oder aber, dass es, wenn es vorgekommen sein sollte, bei der Aufnahme dieser Quellen in die Thora eliminiert worden ist. Jedenfalls spricht die defekte Form des Wortes dafür, dass man daran Anstoss genommen hat. Aber auch ausserhalb des Pentateuchs kommt der Thron Gottes in vorjeremianischen Schriften im Ganzen nur zweimal vor, 1 Könige 22,19: ראיתי את יהוה ישב על כסאו und in der ersten Berufung Jesaias, Jes. 6,1: ואראה את אדני ישב על כסא רם ונשא. Die erste Stelle gehört gewiss zu den alten Quellen der Königsbücher, was dafür zeugt, dass die Vorstellung bekannt, aber gemieden war. Die kleine Merkaba-Vision Jesajas mag auch mit ein Grund dafür sein, dass die Berufungsprophetie nicht an ihrer richtigen Stelle, am Anfange des Buches steht. Dieses Kapitel

mag seine eigene Geschichte haben. Die Zeit Jeremias und Ezechiels bedeutet auch in der Geschichte der Vorstellung vom Gottesthrone einen Wendepunkt. Wenn wir näher zusehen, spielt sich zwischen Ezechiel und Jeremias zunächst ein gleichsam sprachlicher Streit über den Gebrauch des Wortes כסא im Zusammenhange mit Gott ab. Zugleich mit seiner Ankündigung der bevorstehenden Beseitigung der Bundeslade (mit den Cherubim) symbolisiert Jeremias den mit der Engellehre zusammenhängenden (1 Kön. 22,19) Ausdruck „Thron Gottes“: In der Zeit nach der Beseitigung der Bundeslade wird Jerusalem „Thron Gottes“ genannt werden: בעת ההיא יקראו לירושלם כסא יהוה (Jer. 3,16.17). Diesen Sprachgebrauch hält Jeremias fest (14,21; 17,12; 49.38). Der Ausdruck „Thron Gottes“ kehrt von nun ab, gleichsam freigegeben, häufig wieder, aber in der diskret symbolisierenden Bedeutung. Vergleicht man damit den Gebrauch bei Ezechiel (Ez. 1,10), so kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Präzisierung des Sprachgebrauchs bei Jeremias gegen jene Vorstellung vom Throne Gottes gerichtet ist, welcher in den Visionen Ezechiels ein so massiver Ausdruck verliehen worden ist. Wir wissen aber, dass diesem sprachlichen Streite der tiefgreifende Streit um die monotheistische Schöpfungslehre zu Grunde liegt. Wir haben in der Dogmengeschichte nachgewiesen, dass die Merkabavision Ezechiels eine monotheistisch angehauchte kosmogonische Lehre darstellt. Das zeigt sich auch deutlich im Buche Hiob. Der Verfasser dieses Buches verbindet in seiner poetischen Lizenz die Lehre Jeremias mit der Ezechiels. In einem kurzen, scharf gezeichneten kosmogonischen Bilde zeigt er uns, welche Rolle dem „Thron“ bei der Weltentstehung zukommt (26,7—14). Hier ist der Gebrauch des Wortes allerdings nicht symbolisch, dafür aber hat man auch daran Anstoss genommen und es durch einen orthographischen Hieb in seiner Bedeutung beeinträchtigt, V. 9: (statt כסא) מאחז פני־כסה[1]). Der Streit zwischen

[1]) Dass man die Merkaba-Vision in Daniel 7, welche, wie wir sehen werden, den Tannaiten die grössten Schwierigkeiten bot, duldete, mag darin seinen Grund haben, dass hier ausdrücklich eine Vision im Traume angekündigt wird, während Ezechiel von einer vollgiltigen prophetischen Offenbarung spricht, mit der er sehr ernst macht, indem er aus ihr die praktische Forderung ableitet, dass auch im künftigen Heiligtum eine solche Merkaba aufgestellt wird 41, 21, die Stelle ist defekt nnd nach 43, 3 mit Beziehung auf 10, bes. V. 20 zu ergänzen, somit: ופני הקדש המראה כמראה (אשר ראיתי על נהר כבר). Statt der entfernten Cherubim, soll im Allerheiligsten die ganze Merkaba errichtet werden. — Zur Zeit R. Akibas nahm man auch an Dan. 7 Anstoss und suchte zu interpretieren, b. Chag. 14a.

Jeremias und Ezechiel betraf, wie wir wissen, die absolute Einheit des Schöpfers, welche Jeremias in extremer Strenge betont, Ezechiel dagegen durch die den Engeln zugewiesenen Funktionen bei der Schöpfung in keiner Weise verletzt wähnte. Philosophisch formuliert würden wir sagen sie kämpften um die Einheit des weltgestaltenden Nus. Der Gedanke, dass auch das Wasser, aus dem Gott die Welt geschaffen hat, als Prinzip aufgefasst, die Einheit Gottes beeinträchtigt; das eigentliche Problem der Ursubstanz im philosophischen Sinne, trat gar nicht in das Bewusstsein dieser in ihrer Art grossen Denker. Dass das Wasser die Einheit Gottes in ihrem Bewusstsein nicht gestört hat, wird uns nicht verwundern, wenn wir bedenken, dass weitaus die Mehrzahl der jüdischen Philosophen der klassischen Perjode und auch der (neben Crescas) grösste und umfassendste Philosoph der nachmaimunischen Perjode (Gersonides), nach tiefer philosophischer Durchdringung des Problems, zum Resultate kommen, dass ein hylisches Prinzip neben Gott die Einheit Gottes nicht beeinträchtigt. So wenig indes dieses Problem den Propheten zum Bewusstsein gekommen ist, so ist es doch klar, dass der monotheistische Schöpfungsgedanke auf die Schöpfung aus dem absoluten Nichts, die kosmogonische Merkaba hingegen auf die Internierung des Urstoffes in dem Bereiche des Thrones gerichtet war. In dem weiten Gefüge der Merkaba war für alles Raum. Ebenso aber hatte die in die monotheistische Schöpfungslehre unversehens, zunächst gleichsam nur in der ethischen Anwendung eingeflossene Ideenlehre die Richtung auf ein ewiges hylisches Prinzip. In der babylonischen Kosmogonie war die Ideenlehre ein Teil jener Elemente, welche Ezechiel zum Bau seiner Merkaba verwendet hat. In der Wendung aber, welche Plato dieser Lehre gab, und welche später die Entwickelung dieser Lehre im Judentum beeinflusst hat, musste sie, bei konsequentem Nachdenken, zur bewussten Annahme eines ewigen hylischen Prinzips führen. Das ist aber nicht dasselbe, wie die Internierung des Urstoffes in dem Bereiche des Thrones. Der Thron gehört zu Gott. Wenn man den Streitpunkt zwischen Ezechiel und Jeremias philosophisch präzisieren will, so wird man sagen müssen, dass bei Ezechiel die prinzipielle Scheidung zwischen Geist und Körper nicht mit jener Schärfe zum Ausdruck kommt, wie dies Jeremias für unerlässlich hielt. Das ist freilich für jene Zeit zuviel gesagt, aber das lag alles bereits unstreitig im Keime dieser Lehren. Wir können also sagen: die monotheistische Schöpfungsfrage in ihrer Verbindung mit der nach-

mals von der Konzeption Platos beeinflussten Ideenlehre war auf die Lehre von einem ewigen hylischen Prinzip, die kosmogonische Merkaba hingegen auf die Emanation der Körperlichkeit aus dem Geistigen gerichtet. Denn das, was wir oben für jene Zeit „Intermierung des Urstoffes im Bereiche des Thrones“ genannt haben, das ist, philosophisch konzipiert, die Lehre von der Emanation.

Zu der Zeit nun, als die autoritativen Vertreter des Judentums angefangen hatten, sich mit diesen beiden Lehren in ihrer Verbindung zu beschäftigen, war im Allgemeinen die jüdische Schöpfungslehre die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts, aber es fehlte ihr die bewusst philosophische Konzeption. Die intensive Beschäftigung mit der Halacha und die sie begleitende logische Disziplinierung des Geistes hätte gewiss früher oder später zu einer Klärung auch dieser Frage geführt, aber es gibt keine isolierte Entwicklungsreihe in der Geschichte, am Allerwenigsten innerhalb einer und derselben Gemeinschaft. Das Irrationale lauert stets im Hintergrunde und als esoterische Bestrebungen innerhalb des Judentums, die man anfangs wohl unterschätzt hat, begünstigt durch die Dogmatisierung der eschatologischen Hoffnung von der Auferstehung, zu einer besorgniserregenden Macht angewachsen waren, waren die autoritativen Vertreter des Judentums bald im Netze zweier Theoreme verstrikt, welche Beide, ein jedes nach einer anderen Richtung, zu Konsequenzen führen mussten, die den Prinzipien des Judentums widersprechen. Mit der nunmehr zu Gebote stehenden dialektischen Fertigkeit stürzten sich die Tannaiten auf diese beiden Disziplinen, in welche nach und nach viel kosmographisches Beiwerk eingeflochten wurde, und es geschah, was nach der obigen Darlegung zu erwarten war: Je nach dem grösseren Einflusse, welchen die Ideenlehre oder die Merkabalehre auf die einzelnen Tannaiten ausgeübt hat, kamen sie in der Ursubstanzfrage, über die man jetzt mit logischer Reife nachzudenken begonnen hatte, besonders aber kraft der objektiven Konsequenz der Gedankenentwicklung, zur Annahme eines ewigen Urstoffes oder einer philosophisch noch nicht genügend erfassten Emanation. Das war aber nicht der einzige Punkt, in welchem man Gefahr lief, sich von den prinzipiellen Konsequenzen der jüdischen Lehre zu entfernen. Es gab noch einen anderen, und der war der ursprünglichere und bedenklichere. Wir sagten bereits, dass die Ideenlehre in der Platonischen Konzeption ein ewiges hylisches Prinzip zur Konsequenz hat. Lassen wir nun

diesen Satz, dessen Nachweis die Darstellung der Philosophie des Mittelalters ergeben wird, gelten, so ist damit schon gesagt, dass die Ursubstanzfrage, soweit sie im Gefolge der mythischen Theoreme auftritt, nicht das ursprüngliche Problem von Bereschith oder Merkaba war. Vielmehr war es die Einheit des geistigen Prinzips selbst, welches wieder in Frage gestellt wurde. Durch den Engelglauben schlechthin war die Einheit des geistigen Prinzips nicht ohne Weiteres gefährdet. Nachdem die monotheistische Schöpfungslehre sich durchgesetzt hatte, hielt man die Engel für Geschöpfe Gottes. Erst ein tieferes Eingehen in den Kern dieses Problems in der Philosophie des Mittelalters ergab die Bedenklichkeit dieser Lehre und führte, wie wir sehen werden, zu sehr subtilen Theoremen und zu entgegengesetzten Resultaten. Das autoritative Judentum in der vortannaitischen Zeit hatte die Existenz der Engel nicht als Lehre des Judentums anerkannt und mit der Tatsache, dass in der heiligen Schrift von Engeln gesprochen wird, fand man sich eben durch die Kreatürlichkeit derselben ab. Die Pfleger der Ideenlehre ausserhalb des autoritativen Judentums mögen sich, soweit sie die Bedenklichkeit derselben erkannten, wie immer mit ihrem Gewissen abgefunden haben; ihre Verantwortlichkeit war nicht gross. Jetzt aber, nachdem das Buch Mischle, welches die Ideenlehre klar ausspricht, zu einer festen Stellung im Kanon gelangt, und das autoritative Judentum der Ideenlehre in der Richtung auf die Erhebung der Lehre von der Praeexistenz der Thora als Schöpfungsorgan zu einem Grundlehrsatz des Judentums gleichsam offiziell nähergetreten war, musste man, besonders unter dem Einflusse der durch die Pflege der Halacha immer mehr erstarkenden dialektischen Denkweise, das Problem bald entdecken und dessen Lösung versuchen. Dann aber konnte die Einsicht nicht ausbleiben, dass die Ideenlehre tatsächlich zu einer Teilung des geistigen Prinzips führt. Dieselbe Gefahr drohte von Seiten der Merkaba. Die Engel erklärte man für Kreaturen, der Thron Gottes war aber zunächst als ewig gedacht, ebenso wie die Thora als Inbegriff aller Ideen. Der Weg aus dieser Enge führte nach zwei Richtungen: Man konnte sich mit der Teilung des geistigen Prinzips durch irgend eine verdunkelnde Vorstellung abfinden, oder aber man erhob das göttliche Wesen auch über das geistige Sein hinaus, um hier dessen Einheit zu sichern. Beide Wege sind eingeschlagen worden, und in Kombination mit den Lehren von dem ewigen hylischen Prinzip oder der Emanation ergab sich eine Mannigfaltigkeit der Anschauungen von

den verschiedensten Gestaltungen und Schattierungen, welche mit kosmographischen Ausschmückungen ausgestattet und in einer dunklen Sprache gehalten, nicht immer mit Sicherheit in die Urelemente zerlegt werden können. Man musste aber bald einsehen, dass man sich, sowohl durch die eine, wie die andere Lösung, von der Einheitslehre des Judentums entfernen würde. Hier, in der Einheitsfrage, herrschte mehr philosophische Klarheit als in der Ursubstanzfrage. In der Ursubstanzfrage konnte man sich nach der einen oder der anderen Richtung hin neigen, die Hauptsache war, dass man dabei nicht den sicheren Boden der Einheitslehre unter den Füssen verliert. Daher die grosse Vorsicht, daher das schliessliche Verbot der öffentlichen Pflege dieser Theoreme. Die fortschreitende logische Gedankenbildung musste aber schliesslich dazu führen, jene beiden Lösungsversuche als gleich bedenklich aufzugeben und die Einheit des geistigen Prinzips in einer, dem Entwickelungsstadium der philosophischen Dialektik jener Zeit angemessenen logisch-nüchternen, wenn auch philosophisch nicht einwandfreien Weise zu lösen. Man zerhieb den Knoten mit gesunder juristischer Logik: Man behielt die präexistente Thora, den Thron mit den Chajoth, die Urelemente und die Ideen, aber man erklärte alles für kreatürlich: Gott hat Alles geschaffen. Diese Lösung ist nicht so interessant, wie der mystische Lösungsversuch, die Materie aus den dunklen Nischen des Thrones hervorgehen zu lassen, aber sie vollzieht die für die Einheitslehre unerlässliche Scheidung zwischen Geist und Materie. Sie ist auch nicht philosophisch konsequent, da die Ideenlehre ebenso die Schöpfung der Ideen ausschliesst, wie sie das ewige hylische Prinzip zu ihrer Voraussetzung hat, aber sie ist eine natürliche und entwickelungsverheissende Phase auf dem Wege des gesunden logischen Denkens. Und sieht man von der Verbindung mit der Ideenlehre, welche auch in der nachmischnaitischen Zeit von Vielen, besonders Babyloniern, nicht anerkannt, und von Manchen sogar bekämpft wurde, ab, so ist ja die Schöpfung der Materie aus dem Nichts eine Ansicht, bei der sich die Mutakallimun und die Scholastiker, und auch all jene jüdischen Philosophen des Mittelalters beruhigten, die nicht ein ewiges hylisches Prinzip angenommen haben. Maimuni und Crescas sind die einzigen Philosophen, nicht nur im jüdischen, sondern im Mittelalter überhaupt, welche sich zu der Ueberzeugung durchgerungen haben, dass auch die Lehre von der Schöpfung der Materie aus dem Nichts in ihrem gewöhnlichen Verstande mit dem strengen Einheitsge-

danken nicht vereinbar ist, wenn sie ihm auch nicht so offenkundig widerspricht, wie die Lehre der Emanation oder des ewigen hylischen Prinzips. Wir werden uns über die philosophische Inkonsequenz der Talmudisten nicht sehr verwundern, wenn wir daran denken, dass ihre Zeitgenossen, Ammonias Sakkas und dann Plotin und seine Schule, eine noch grössere Inkonsequenz begangen und sie obendrein zum System ausgebaut haben. Die Ideenlehre verträgt sich mit der Emanation noch weniger als mit der Schöpfung der Hyle aus dem absoluten Nichts, und wir werden im Verlaufe der Darstellung, in der Diskussion der Lehre jener arabischen Philosophen, welche diese Inkonsequenz von dem Neuplatonismus geerbt haben, Gelegenheit haben, darauf hinzuweisen, wie das ganze System Plotins an diesem inneren Widerspruch krankt. Wenn nun die Neuplatoniker, die sich soviel mit der Aristotelischen Logik befasst haben, die ihnen, wohl aus einer orientalischen (wenn nicht gerade der jüdischen) Merkaba-Quelle zugeflossene Emanationslehre, welche den Grundvoraussetzungen des griechischen Denkens ebenso fremd ist, wie dem monotheistischen Grundgedanken der prophetischen Lehre, in ihr System aufgenommen, ohne den Widerspruch zu merken, so werden wir es als eine nicht gering zu wertende Leistung der Disziplinierungsarbeit der halachischen Dialektik ansehen lernen, wenn die Talmudisten sich durch das ganze Gewirr von mystischen Träumereien in und ausserhalb des Judentums (wobei auch an die gnostischen Sekten zu denken ist) sich zu der Lehre von der Kreatürlichkeit alles Seins ausser Gott durchgerungen haben. Mag das Resultat, zu dem die Talmudisten gelangt sind, philosophisch inkonsequent sein und in Bezug auf philosophische Tiefe und Subtilität der zeitgenössischen Philosophie um Vieles nachstehen, die Abstossung gerade dieser interessanten und subtilen Verdunkelungen des reinen, konsequenten philosophischen Denkens, war eine Glanzleistung der gesunden halachischen Logik, welche der jüdischen Philosophie des Mittelalters sehr zugute kam. —

Eine gedrängte Orientierung in den in der talmudischen Literatur überlieferten einschlägigen Sätzen wird die Richtigkeit unserer Darlegung bestätigen. Dabei werden wir noch auf ein Moment zu achten haben, das wir erst beim Uebergang zur allgemeinen Charakterisierung der Philosophie des Mittelalters in seiner ganzen Bedeutsamkeit werden würdigen können: Wie in der Mischna selbst die Elemente der Merkabalehre ganz verschwunden, und nur Spuren

der Bereschith- als Ideenlehre zurückgeblieben sind, so werden wir bei der Explizierung der einschlägigen Stellen in der nachmischnaitischen Epoche einen Rückgang der Merkabaelemente in ihrer ursprünglichen Bedeutung bemerken können. Die Ideenlehre, von der aus die Rückkehr zum reinen Monotheismus leichter war, absorbiert nach und nach die Merkaba.

Der oben erwähnte Streit zwischen Schammaiten und Hilleliten über die Zeit, in welcher Gott die Schöpfung der Welt geplant hat, könnte als dasjenige agadische Element angesehen werden, welches in den Köpfen der Halachisten die Disposition für die Ideenlehre erzeugte. Dass Gott vor der Schöpfung einen Plan derselben entwirft, entspricht ganz der naiven Vorstellung und Ausdrucksweise der ältesten Agada. Es scheint aber (s. oben), dass es sich hier bereits um die ersten merklichen Einflüsse der Ideenlehre handelt. Jedoch war es nicht die Ideenlehre, welche zuerst als eine höhere Wissenschaft in dem Tannaitenkreise um R. Jochanan b. Sakkai gepflegt wurde. Von dem Letzteren ist in beiden Talmuden nur die Beschäftigung mit der Merkaba bezeugt (b. Chag. 14b; j. 77b). Und auch in dieser ist uns nur eine mit kosmographischen Elementen durchsetzte Beschreibung der Merkaba in ihren ungeheuren Dimensionen, aber keine kosmogonische Beziehung überliefert (b. Chag. 13a). Eine solche finden wir erst bei seinem Schüler und Nachfolger in der Traditionskette der Mystik, R. Josua b. Chananja, der sich ebenfalls ausschliesslich mit der Merkaba beschäftigt zu haben scheint. In seinen Gesprächen mit Hadrian ist die Ursubstanzfrage nach ihren beiden Richtungen hin berührt worden. Hadrian fragte nach der Substanz der Geister (Engel) und nach der Materie. In Bezug auf die Engel verharrte R. J. auf dem alten Standpunkte des autoritativen Judentums, dass ihnen keine Stellung in der Lehre des Judentums einzuräumen ist, und sagte, dass ihnen nur ephemere Existenz zukommt. Man hatte Grund, diesen Standpunkt gerade jetzt besonders scharf zu betonen: Der Mensch gewordene Gott musste auch von der Seite aus bekämpft werden, wie wir das oben bei R. Idith gesehen haben. Hadrian sagt denn auch: „Ihr saget", jeden Tag werden neue Engel erschaffen, um nach Absingung eines Hymnus wieder einzugehen. Aber das setzt eine Ursubstanz voraus, aus der die Engel geschaffen werden. Josua konnte einfach antworten, Gott erschaffe die Engel aus dem Nichts. Statt dessen antwortet er (auf Grund der Merkabavision Dan. 7), die Engel werden aus dem Feuerstrom ge-

schaffen, dieser aber entstehe aus dem Schweissabfluss der Chajoth, der Schweiss der Chajoth entstehe dadurch, dass sie den Thron Gottes tragen (Gen. r. 78,1; Echa r. 3,21; s. b. Chag. 13 b). Die Amoräer R. Chelbo und R. Berechja nehmen wenigstens die zwei in der Schrift mit Namen genannten Engel, Michael und Gabriel, davon aus: Diese sind dem Werden nicht unterworfen (man beachte den Ausdruck: דכולא מתחלפין ואינון לא מתחלפין). Nach dem Entstehen der Chajoth wird weiter nicht gefragt, diese sind eben die ewigen Träger des ewigen Thrones. Das Werden der Engel aus dem vom Schweisse der Chajoth entstehenden Feuerstrom ist ein klassischer Ausdruck für die Emanation. Aus dieser Antwort über die Ursubstanz der Engel wird es aber klar, dass auch die Antwort R. Josuas auf die Frage nach der Urmaterie im Sinne der Emanation zu verstehen ist. Das ergibt sich auch, wenn wir die Antwort R. Josuas mit der vergleichen, welche der Patriarch R. Gamaliel II einem Philosophen auf dieselbe Frage gegeben hat, selbst wenn dieser Philosoph nicht Hadrian selbst oder aus der Umgebung desselben gewesen sein, und dieses Gespräch nicht während der gleichzeitigen Anwesenheit R. G. u. R. J. in Rom stattgefunden haben sollte. Auf die ironische Aeusserung des Philosophen, der Gott der Juden sei wohl ein guter Maler, aber es haben ihm zu seinem Werke auch gute Farben zu Gebote gestanden, nämlich: Tohu, Bohu, Choschech, Ruach, Majim und Thehom (Gen. 1,2), antwortet der autoritative Vertreter des Judentums, der sich offenbar auf keine tiefen Spekulationen eingelassen, schlicht und einfach, an anderen Stellen der heiligen Schrift sei es gesagt, dass auch diese Urelemente geschaffen seien (Gen. r. 1,12). Anders aber R. Josua. Auf die Frage Hadrians, wie Gott die Welt erschaffen habe, antwortet er, Gott habe sechs, aus Feuer und Schnee (oder aus sechs verschiedenen Elementen?) bestehende Knäule genommen und sie nach allen sechs Himmelsrichtungen sich in gegenseitiger Durchdringung entwickeln lassen, um aus der so entstandenen Masse die Welt zu bilden. Um aber die Verwunderung Hadrians, wie man sich so etwas vorstellen könne, zu entkräften, brachte R. J. diesen in ein kleines Gemach und liess ihn seine Hand nach allen Richtungen hin strecken und sprach: „So war das (Schöpfungs-) Werk vor Gott“ (Gen. r. 10,3: כך היה מעשה לפני הקב״ה). Unter dem Einfluss der Berührung mit Philosophen hatte sich, wie wir bei R. Gamliel sehen, der Grundlehrsatz der Schöpfung bereits zum bewussten Gegensatz gegen die griechische Lehre von dem ewigen

hylischen Prinzip und zum philosophischen Lehrsatz von der Schöpfung der Materie aus dem absoluten Nichts entwickelt. Und doch wusste R. Josua nicht die einfache Antwort zu geben: Gott habe die Elemente aus dem Nichts erschaffen. Der Umstand, dass die Amoräer, R. Chanina (b. Chama), R. Jochanan und des Ersteren Sohn, R. Chama, im Anschlusse an dieses Gespräch R. Josuas über die Anzahl der Knäule (also der Elemente) streiten, obschon zu ihrer Zeit die Kreatürlichkeit alles Seins ausser Gott durch die Mischna zum festen anerkannten Lehrsatze erhoben war, scheint zwar dafür zu sprechen, dass es sich bei diesen Fragen blos um den technischen Hergang bei der Schöpfung handelt, wie solche Kontroversen unter Tannaiten und Amoräern in sehr grosser Anzahl überliefert sind, besonders ist auch R. Chanina, von dem wir anderwärts (Haschiloach VI, 157—58) nachgewiesen haben, dass er eine sehr geläuterte Weltanschauung bekundet hat, in der Frage nach dem technischen Hergange mit dem bekannten Satz vom „Gefrieren des mittleren Punktes" der Urgewässer als Krystallisierungszentrum der werdenden Himmel vertreten (ein Satz, den später Maimuni in den Mittelpunkt seiner Schöpfungslehre gestellt hat), wie überhaupt die Bereschith-Lehre nebst den theoretischen Grundsätzen auch derartige technische Fragen zum Gegenstande hatte. Allein die Unbefangenheit, mit welcher die Amoräer sich über diese Aeusserung R. Josuas unterhielten (oder: mit welcher im Midrasch über sie referiert wird), kann die Tatsache nicht abschwächen, dass erstens das Bild vom Knäul weniger die technische Mischung der Elemente, als die Entwickelung der Elemente aus einem Urzentrum auszudrücken vermag, und dass zweitens die Demonstration in dem engen Gemach für die technische Mischung der Elemente gar keinen Sinn gibt, während sie als Illustration des intimen geschlossenen Ineinanders alles Seins im Urzustande sehr sachgemäss und verständlich ist. Auch die Wendung: „So war das Schöpfungswerk vor Gott" kann doch nur bedeuten, dass bei Gott der Raumbegriff verschwindet, weil dieser selbst erst das Ergebnis der fraglichen Entwickelung ist, ein Gesichtspunkt, der für die Frage der Mischung der Elemente in keiner Weise in Betracht kommt. Nur ist Entwickelung der Elemente aus einem Urzentrum noch nicht Emanation der Materie aus dem Geistigen, und wir sind vielleicht nicht berechtigt, R. Josua die Lehre von der Emanation in dem neuplatonischen Sinne zuzuschreiben, aber die unzweifelhafte Tatsache, dass R. Josua die abgestufte Emanation der Engel aus dem Throne lehrt, im Zusammenhalt mit den genannten Momenten,

und in weiterer Berücksichtigung der Rolle, welche der „Schnee unter dem Throne“ in späteren Schriften[1]) spielt, drängt zu der unabweislichen Vermutung, dass R. Josua hierin mindestens eine der Emanation sehr nahekommende Lehre vertrat. Die zwei Elemente, Feuer und Schnee, von denen hier die Rede ist, scheinen zwei Arme der Emanation darzustellen, das Feuer kommt aus dem Feuerstrom, mittelbar aus dem Schweisse der Chajoth, der Schnee aus dem sonstigen Bereiche des Thrones und stellen die Form, beziehungsweise die Materie dar. Dahin zeigt vielleicht auch das Bild, welches man auf die Merkabalehre angewendet hat: Diese Lehre gleicht zwei Pfaden, von denen der eine durch Feuer, der andere durch Schnee führt, neigt man nach der einen Seite hin, erleidet man den Tod durch Feuer, neigt man nach der anderen hin, erleidet man den Tod durch Schnee — was ist zu tun? — man gehe in der Mitte[2]). Feuer und Schnee sind die beiden Emanationsstränge der Merkabalehre, wer sich in diesen Lehren einen Irrtum zu schulden kommen lässt, hat sein Seelenheil verwirkt. Genaueres über diese Lehre wird sich bei der Knappheit der Ueberlieferung in diesen Fragen wohl kaum ermitteln lassen, aber die Richtung auf die Emanation scheint gesichert zu sein. Die Kombination der Merkaba mit der Ideenlehre scheint besonders von R. Akiba gefördert worden zu sein. Jedenfalls ist er der erste Halachist, von dem uns die Thora- als Logoslehre in klarer und unzweifelhafter Fassung überliefert ist: Dem Menschen ist die Auszeichnung zuteil geworden, dass er im Ebenbilde Gottes erschaffen worden ist, besonders aber dadurch, dass ihm das mitgeteilt worden ist (Gen. 9,6); den Israeliten ist die Auszeichnung geworden, dass sie Söhne Gottes genannt worden sind, besonders aber dadurch, dass ihnen dies mitgeteilt worden ist; den Israeliten ist eine weitere Auszeichnung zuteil geworden, dass ihnen ein kostbares Organ gegeben worden ist, besonders dadurch, dass man ihnen mitgeteilt

[1]) S. Pirke d. R. Elieser III u. M. N. II, 26; vgl. noch Gen. r. 1, 9.

[2]) Thos. Chag. II. j. Chag. 77a. In Ab. d. R. N. c. 28, 10 ist dieses Bild von der „Thora“ überhaupt gebraucht; aber gerade die Differenz in der Stilisation spricht für unsere Auffassung: In Ab. d. R. N. למה הדבר דומה לאיסטרטיא שהיא עוברת בין שתי דרכים; Jeruschalmi: התורה הזו דומה לשני שבילים. Uebrigens bezieht sich das Gleichnis in Ab. d. R. N. auf einen Satz R. Jehuda b. Ilais, bei dem „Thora“ schlechthin die Geheimlehre jedenfalls mit einschliesst; s. oben.

hat, dass ihnen das kostbare Organ gegeben worden ist, mit dem Gott die Welt erschaffen hat[1]). Die Tendenz R. Akibas ist klar. Gegen den Anspruch der Christen, dass Jesus, das Eikon Gottes und dessen Sohn, das Organ der Schöpfung (im Sinne d. Ev. Johannes) ist, macht R. Akiba geltend, dass erstens alle Menschen in gleicher Weise im Ebenbilde Gottes geschaffen sind, zweitens alle Israeliten Kinder Gottes genannt werden, drittens die Thora das Organ ist, mit dem Gott die Welt erschaffen hat. Der Anspruch des Antinomismus, dass Jesus, als Eikon Gottes und Schöpfungsorgan, die Thora, der man früher in den esoterischen jüdischen Kreisen (aus denen das Christentum hervorgegangen ist) all diese Momente zuzuschreiben pflegte, aufzuheben die Kraft habe, fällt also in sich zusammen (s. Dogmengeschichte). Dass sich R. Akiba die Thora als ewig präexistent dachte, geht einfach daraus hervor, dass er sie als Organ der Schöpfung feiert, ohne die Schöpfung dieses Organs selbst zu betonen. Den weiteren Sinn der Thora- als Logoslehre erkennen wir, wenn wir an die Bedeutung denken, welche jeder Buchstabe und jedes diakritische Zeichen in der Thora durch die halachische Tätigkeit R. Akibas angenommen hat (b. Men. 29b). Die Thora mit ihren Buchstaben ist der agadisch-philosophische Ausdruck für den Logos als Inbegriff aller Ideen. Wie sehr das der Fall ist, ersehen wir klar, wenn wir diese Lehre R. Akibas in der Tradition der Amoräer betrachten, welche nicht so diskret in der Stilisation waren, wie die Mischna. Der Halbtannaite, R. Hoschaja der ältere, der die Lehre von der Ewigkeit der Thora auch nach der Redaktion der Mischna beibehalten zu haben scheint (s. w. unten), sagt: Wie ein Baumeister einen Palast nach dem Plane baut, „so hat Gott in die Thora geblickt, und danach die Welt er-

---

[1]) Mischna Aboth III, 14; zur Ebenbildlichkeit vgl. noch Thos. Jeb. VIII, 4. — Wenn ich mich richtig erinnere, hält Geiger in seinen Vorlesungen über Aboth, die ich nicht zur Hand habe, die Uebersetzung von נודעת „mitgeteilt worden" für falsch. — Dass die Wendung, הודעת חבה im späteren Hebräisch nichts mehr besagen muss, als „eine Gunst erweisen", ist nicht zu bezweifeln. Allein die Anwendung dieser Uebersetzung in unserem Falle lässt sich nur im dritten Satze der Mischna durchführen, wo eine Steigerung in der näheren Bestimmung der Auszeichnung stattfindet, in den beiden ersten Sätzen findet aber keine Steigerung statt; will man nun nicht den Text emendieren und die Symmetrie zerstören, so bleibt nichts Anderes übrig, als hier נודעת in der gewöhnlichen Wortbedeutung zu nehmen; auch zur Interpretation vgl. Geiger.

schaffen" (Gen. r. 1,2). Rabh, der allerdings schon die Kreatürlichkeit alles Seins ausser Gott mit der Ideenlehre verbindet (s. w. unten), formuliert die Lehre R. Akibas fast mit denselben Worten, wie Philo. Dasselbe gilt von dem, dem Satze Rabhs vorangehenden Satz, der im Namen des R. Jonathan überliefert wird. Diese beiden Sätze zusammen finden sich fast wörtlich in einer für die Logoslehre entscheidenden Stelle bei Philo. R. Jonathan sagt: Bezalel ist wegen seiner Weisheit so genannt worden: Er erriet den Auftrag Gottes genauer als ihn ihm Moses überbracht hatte, und da sagte zu ihm Moses: Du weiltest wohl im Schatten Gottes, daher Deine Kenntnis von der Sache. Rabh sagt: Bezalel wusste die Buchstaben zu kombinieren, mit denen Himmel und Erde erschaffen worden sind (b. Ber. 55a). Ebenso sagt Philo: „Bezalel pflegt man zu deuten: im Schatten Gottes (ἑρμηνεύεται οὖν Βεσελεὴλ ἐν σκιᾷ θεοῦ), der Schatten Gottes aber ist seine Weisheit, deren er sich wie eines Werkzeuges bediente und die Welt erschuf (ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προςχρησάμενος ἐκοσμοποίει, leg. all. p. 106, Cohn I, p. 134). Und auch die Lehre von dem Heiligtum und den heiligen Geräten in der Idee, die hier bei Philo und den Amoräern in gleicher Weise zum Ausdrucke kommt, ist uns im Namen R. Akibas überliefert (Sifre Behal. § 61.) Die Ausgangspunkte für diese Lehre, die Schöpfung des Menschen im Ebenbilde Gottes und das himmlische Heiligtum, sind somit bei Philo und R. Akiba dieselben. Doch muss nicht gerade an eine direkte Abhängigkeit R. Akibas von Philo gedacht werden. Die Schriftverse, auf welche sich R. Hoschaja und R. Jonathan berufen, Mischle 8,22, beziehungsweise 3,19 besagen in der Tat und in erster Absicht das, was die Amoräer in ihnen finden. Und Philo ist es, der sich beim Namen Bezalel auf eine bekannte Interpretation beruft (ἑρμηνεύεται). Aber ohne Zweifel hat auch der Verkehr mit Alexandrien, das auch R. Akiba auf seinen weiten Reisen oft berührt haben mag, die Entwickelung dieser Lehren unter den Tannaiten vielfach gefördert. Die besondere Tätigkeit R. Akibas und seines Kreises bestand, wie gesagt, in der Kombination von Merkaba und Bereschith, der kosmogonischen Merkaba- mit der kosmologischen Ideenlehre. Dafür wäre, soweit R. Akiba selbst in Betracht kommt, zu dem bereits angeführten, zunächst noch auf einen Satz hinzuweisen, der höchstwahrscheinlich R. Akiba zum Urheber hat: Die Sündhaftigkeit des Menschen verhindert ihn daran, zu erkennen, was ein himmlisches Urbild ist. Sonst hätte man ihm die Schlüssel überliefert, und er

würde erkennen, womit Himmel und Erde erschaffen worden sind[1]). Entscheidend aber für diese unsere Auffassung ist die ganze bekannte Relation von dem „Pardes“ (b. Chag. 14b): Vier sind in den Pardes eingetreten: R. Akiba, Elischa b. Abuja, B. Asai und B. Soma. Unter Pardes verstehen alle modernen Interpreten: den Garten der Weisheit, das theosophische Studium. Bei der Aehnlichkeit, ja wörtlichen Uebereinstimmung, welche wir in den entscheidenden Sätzen R. Akibas und Philos gefunden haben, werden wir unter „Pardes“, Paradies, dasselbe zu verstehen haben, was Philo darunter versteht, nämlich den Garten der Weisheit, das Gebiet der Ideenlehre[2]). Nur wenn Pardes ausschliesslich die Ideenlehre bezeichnet, hat die Relation, dass vier in den Pardes eingetreten sind, einen Sinn. Man würde sonst nicht verstehen, warum man gerade diese vier aufzählt, während doch viele vor und nach ihnen ebenfalls in den Garten der Geheimlehre eingetreten sind; eine Schwierigkeit, welche keine der vielen Interpretationen, welche diese Relation gefunden hat, zu beseitigen vermag. Diese und, wie wir sehen werden, noch manche andere Schwierigkeit verschwindet, wenn wir der von uns im Folgenden zurechtfertigenden Auffassung folgen, dass R. Akiba es war, der zuerst Ernst damit machte, das Christentum nicht nur auf dem Boden der Merkabalehre, welche ihm ebenfalls vielfach Vorschub leistete, sondern auch auf dem Boden der Ideenlehre zu bekämpfen, auf dem besonders die antinomistische Christologie sich aufbaute. Nach dem Stande der Dinge, R. Akiba war bereits in der Merkabalehre zuhause, konnte dies nichts anderes bedeuten, als eine Kombination der Merkaba mit der Ideenlehre. Das unternahm nun R. Akiba gemeinsam mit drei Jüngergenossen, welche sich seiner Führung anvertraut haben. Sie vertieften sich in die Ideenlehre. Sätze aus der Ideenlehre sind uns denn auch von den „beiden Darschonim“, Ben Asai und Ben Soma, überliefert (El. b. Abuja können wie vorläufig ausser Betracht lassen). B. Asai übertrifft seinen Lehrer in der Ideenlehre, R. Akiba, indem er gegen dessen Ansicht, dass der Satz von der Nächstenliebe (Lev. 19,18)

---

[1]) Ab. d. R. N. 39,1; s. Bacher A. d. T. I[2], S. 280,1. In den gewöhnlichen Ausgaben folgt dann: R. Meir sagt: Eine Auszeichnung ist dem Menschen geworden — es soll natürlich, statt ר"מ, heissen: ר"ע, aus Ab. III, 14. —

[2]) S. Grätz Gnost. u. Judent. S. 58—59 u. Anm., wo die Stelle aus leg. all. I: ἀπο τῆς Ἔδεμ τῆς τοῦ θεουσοφίας κτλ zitiert wird. — Zu der abweichenden Auffassung Grätz' siehe die Schlussanmerkung zu dieser Frage.

der Hauptsatz der Thora sei, den von der Ebenbildlichkeit des Menschen als einen noch umfassenderen Hauptsatz hinstellt[1]). Auch polemische Sätze gegen das Christentum, gegen den allgemein-christlichen Antionismus sowohl, wie auch gegen den Dualismus der christlichen Gnosis sind von ihm überliefert[2]). Wichtiger aber sind jene Sätze, welche sich auf die Schöpfung beziehen, und bei denen auch b. Soma beteiligt erscheint. Hier zeigt es sich deutlicher, dass es sich um eine Kombination von Merkaba und Bereschith handelt.

Die Kombination von Merkaba und Bereschith war, in Bezug auf die Ursubstanzfrage, nicht ohne Schwierigkeit. Zunächst die Frage nach der Urmaterie. Hier bedeuten Merkaba und Bereschith geradezu zwei Extreme, die Erstere führt zur Emanation, die Letztere, als Ideenlehre, zu einem ewigen hylischen Prinzip. R. Akiba, der in der Merkabalehre schon fest, überhaupt der überlegene Geist war, sah wohl voraus, dass seine Jünger es kaum vermögen werden, die Ideenlehre von der Lehre von der ewigen Hyle zu trennen. Denn, ohne darüber etwas auszumachen zu wollen, ob R. Akiba die volle Einsicht in den objektiven Zusammenhang der Ideenlehre mit der ewigen Hyle hatte und sie nun deshalb ablehnte, weil er sie mit der jüdischen Lehre nicht in dem Masse vereinen konnte, wie ihm das mit der entsprechenden Lehre der Merkaba möglich war, so steht doch soviel fest, dass die Ideenlehre in den Kreisen ihrer Anhänger, mit denen R. Akiba unzweifelhaft in Berührung gekommen ist, zusammen mit der von der ewigen Hyle vorgetragen zu werden pflegte. Es lag also für R. Akiba die Besorgnis nahe, dass seine Genossen an die Stelle des Schnees unter dem Throne die Urhyle setzen werden. Dabei muss man daran denken, dass die Urhyle für R. Akiba in viel höherem Masse unannehmbar war, als für die jüdischen Philosophen des Mittelalters. Diesen ermöglichte die Unterscheidung zwischen potanziellem und aktuellem Sein, ein Begriff, der nur in der peripatetischen Philosophie in dem Vordergrund des Interesses steht, und von dem wir in den talmudischen Quellen nirgends eine Spur finden, die Setzung eines hylischen Prinzips. Auch war das rein kosmologisch philosophische Denken in

---

[1]) Sifra z. St., jer. Ned. 41c, Gen. r. 29,8; s. Bacher A. T. I², S. 417,4.

[2]) Echa r. 1,1; Weiss, Dor dor. II, 125, Jellinek Lit.-Bl. d. Or. X, 474, Bacher das. 421,1; Sifre Num. § 143, Men. 110a. —

jüdischen Kreisen noch lange nicht so entwickelt, um auf diesen subtilen ontologischen Begriff einzugehen. Mit dem Begriff der Urmaterie war hier vielmehr, noch aus der altorientalischen Tiamatsage her, der des Wassers verbunden, wie dies an vielen Stellen der Bibel und auch in Ezechiel (1,24) und in der Genesis (1,2) zum Ausdrucke kommt. Bei den Pflegern der Merkabalehre hat sich ausserdem noch die Vorstellung herausgebildet, dass es Gottes unwürdig sei, das Vorhandensein von Wasser im Bereiche seines Thrones anzunehmen[1]). Man hielt das ungeformte Wasser für gleichbedeutend mit Schlamm, von einem Urschlamm wollten aber die Anhänger der Merkaba, welche Alles aus dem Bereiche des Thrones hervorgehen liessen, nichts wissen. Der reine marmorklare Schnee schien ihnen ein viel würdigeres Bild abzugeben. So werden wir es verstehen, wenn R. Akiba seine Genossen warnt: Wenn Ihr zu reinen Marmorsteinen gelanget, so sprechet nicht: Wasser, Wasser! Denn es heisst (Ps. 101,7): Wer Lügen redet, kann nicht bestehen vor meinen Augen[2])! Die Merkabalehrer stellten es in Ab-

---

[1]) a) B. Chag. 16a; משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו, בנו לי פלטרין גדולין על האשפה, הלבו ובנו לו, אין רצונו של מלך להזכיר שם אשפה.

b) jer. Chag. II, 1 g. E.: למלך שבנה פלטין במקום ביבים, במקום אשפות במקום סריות, מי שהוא בא ואומר: הפלטין הזו במקום ביבין הוא, במקום אשפות הוא במקום סריות הוא אינו פוגם? כך מי שהוא אומר בתחלה היה העולם מים במים הרי זה פוגם.

c) Gen. r. 1,7 wie im Jer., der Schluss lautet jedoch: כך כל מי שחוא בא לומר, העולם הזה נברא מתוך תהו ובהו, אינו פוגם? ר' הונא בשם בר קפרא אמר אילולי שהדבר כתוב אי אפשר לאמרו: בראשות ברא אלהים, מנין הן? והארץ היתה תהו ובהו.

Grätz Gnostizismus, 30,34 verwendet den Schluss in Jer. gegen die Urhyle, den Satz Bar-Kapparas in Gen. r. jedoch für die Urhyle. Aus der Zusammenstellung geht aber klar hervor, dass beide Sätze dasselbe besagen und auf einem Standpunkte stehen; es ist aber hier, wie oben angedeutet, überhaupt gar nicht von der Urmaterie im Gegensatze zur Schöpfung aus dem absoluten Nichts die Rede, sondern davon, dass man das ungeformte Wasser für eine unreine Flüssigkeit hielt. Dass aber auch R. Akiba diese Nebenvorstellung hatte, geht aus seiner Warnung hervor. —

[2]) b. Chag. 14b: אמר להם ר' עקיבא, כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו: מים, מים; diese geheimnisvollen Worte, welche in der Relation des Jerus. fehlen, sind auch von Grätz im Sinne des Urstoffes als Wasser gedeutet, allein für אבני שיש טהור weiss er keine Erklärung, Gnost. 95. Das hängt mit seiner ganzen Auffassung zusammen, besonders damit, dass er die Tatsache übersehen hat, dass vor R. Akiba von Bereschith nicht die Rede ist. Die Worte im Jerusch. zwischen der Traditionskette der Merkaba und der Relation vom Pardes: מיכן והילך אין דעתן נקייה haben auch, gegen Grätz

rede, dass der Ursprung der Materie Wasser ist, vielmehr muss das Wasser, von dem bei der Schöpfung die Rede ist (so deuteten sie offenbar Ez. 1,22 im Zusammenhange mit V. 24), fern vom Throne ausserhalb der Eisregion über dem Haupte der Chajoth, in den Bereich des Naturwerdens verlegt werden. Und auch dann musste noch zwischen den „oberen Gewässern“ und „unteren Gewässern“ unterschieden werden, die oberen müssen natürlich viel reiner gedacht werden als die unteren, eine Unterscheidung, welche auch noch in der Schöpfungslehre Maimunis eine Rolle spielt. So haben wir auch offenbar die Auseinandersetzung zwischen R. Josua, dem Vertreter der Emanationslehre und Ben-Soma zu verstehen. Auf die Frage R. Josuas: Woher und Wohin? antwortet der in Gedanken versunkene Ben-Soma nach einigem Zögern: Ich hatte mich in die Betrachtung des Zwischenraumes zwischen den oberen und unteren Gewässern vertieft und habe die Entdeckung gemacht, dass die Entfernung ganz minimal ist, sodass der Geist Gottes, der über den Wassern vor ihrer Teilung in obere und untere schwebte, die unteren Gewässer fast mit berührte. Darauf sagt R. Josua, zu seinen Begleitern gewandt: Ben-Soma ist schon draussen[1])! Ben-Soma ist, das ist der Sinn der Stelle, von der Ansicht der Merkabalehre über die Entstehung der Materie abgekommen, hält die oberen und unteren Gewässer für eine vom Geiste Gottes zugestaltende Materie. Ben Asai und Ben-Soma lehren dies auch in einem ganz unzweideutigen Satz: Zum Bericht von dem Sichtbarwerden der Erde (Gen. 1,9): Und Gott sprach: Es sammeln sich die Wasser

---

S. 81, nur den Sinn, dass die reine Merkabalehre mit der Traditionskette zu Ende ist, da von da ab die Kombination mit Bereschith herrschte, was man in Merkabakreisen als eine Trübung der Lehre angesehen hat. Nach Grätz, der die Beziehung zwischen diesen Worten und der Relation vom Pardes wohl sieht und die Unreinheit auf die gnostischen Ansichten bezieht, ist es unverständlich, dass hier nicht nur Achar und allenfalls noch B. A. u. B. S., sondern auch R. Akiba und Alle, welche sich in der Folgezeit mit der Geheimlehre beschäftigt haben, in diesen Tadel miteinbezogen werden. Waren sie alle Gnostiker? — s. Schlussanmerkung. —

[1]) Jerusch. vor der Traditionskette, Babli hinter der Relation vom Pardes, Gen. r. 2,6. Alle drei Relationen zusammen ergeben als den Kernpunkt der Sache: die Berührung des göttlichen Geistes mit den unteren Gewässern, welche dadurch erzielt wird, dass sie von den oberen Gewässern fast gar nicht getrennt sind. Grätz, S. 80, weiss die Bewandtnis mit den oberen Gewässern nicht zu erklären, weil er auf den Standpunkt R. Josuas nicht eingeht und den folgenden, B. A. u. B. S. gemeinsamen Satz, den er für seine Ansicht gut hätte verwerten können, nicht sieht; s. nächste und Schlussanmerkung.

unter dem Himmel an einen Ort, damit das Trockene sichtbar werde, bemerken B. Asai und Ben Soma: Die Stimme Gottes ward zum Metatron über den Wassern, wie es heisst (Ps. 29,3): Die Stimme Gottes über den Wassern[1]). Berücksichtigt man die Rolle

[1]) Gen. r. 5,2. Mit dieser Interpretation gibt B. Soma deutlich zu erkennen, was wir aus seiner Antwort an R. Josua für seinen Standpunkt entnehmen können. Nach der Relation (oder Interpretatien) im Babli hat R. Josua den Standpunkt B. Somas damit zurückgewiesen, dass das Schweben Gottes über den Wassern am ersten Tage, während die Teilung am zweiten Tage war, der Geist Gottes kann also über den untern Gewässern nicht geschwebt haben. In unserem Satze weist nun B. S. darauf hin, dass auch am dritten Schöpfungstage, nach der Teilung, die Stimme Gottes über den Gewässern schwebte, um auch die sublunarische Welt mit dem Formprinzip zu durchdringen. Grätz, Gnostiz. S. 80 hält die oberen Gewässer für das gestaltende Prinzip. Das ist, wie wir aus unserem, von Grätz nicht berücksichtigten Satz ersehen, für B. Soma nicht gut ausgedrückt, er bringt vielmehr den Logos mit den unteren Gewässern direkt in Berührung. Jedoch ist es möglich, dass B. Somas Ansicht wirklich dahin ging, dass der Geist Gottes den Logos in einer höheren Stufe darstellt, als die Stimme Gottes. Auch kann man die Auffassung Grätz' bei Amoräern finden. Gen. r. 13,14 sagt R. Levi: Die oberen Gewässer sind männlich, die unteren weiblich, die Ersteren sagen zu den Letzteren: Ihr seid die Geschöpfe Gottes [und wir seine Gesandten (בריותיו — שלוחיו) Da ist allerdings nur vom Regen die Rede, aber bei Levi, der einer der eifrigsten Pfleger mystischer Lehren war, beruht das auf einem metaphysischen Prinzip. Bedeutsam in dieser Richtung ist auch der auf den behandelten Satz von B. A. u. B. S. folgende Satz R. Berechjas: Die unteren Gewässer trennten sich von den oberen nicht ohne Thränen. R. Berechja war ebenfalls ein eifriger Pfleger von Merkaba und Bereschith. —

Der hier behandelte Satz wird zusammen mit einem verwandten Satz vorgetragen. Mit Beziehung auf Deut. 32,49: Gott sagt zu Moses: Geh hinauf auf den Berg Abarim und sieh' dir das Land an, welches ich den Israeliten gebe, sagen Ben-Asai und Ben-Soma ebenfalls: Die Stimme Gottes ist Moses ein Metatron geworden. Dazu bemerkt Bacher A. T. 425,6 unter Hinweis auf S. 148,5 dass dieser Satz an den ähnlichen Satz R. Josuas in Sifre 338 anknüpft: Der Finger Gottes ist Moses zum Metatron geworden, der ihm das ganze Land zeigte. Bacher liest oder interpretiert überall: metator. „Grenzabstecker," und bei den Gewässern etwas frei „Wegweiser". Wir haben bereits oben auf diese Stelle im Sifre hingewiesen und erinnert, dass wir das Wort „Metatron" als einen späteren Zusatz nachgewiesen haben. Könnten wir nun Bacher zugeben, dass statt Metatron als Name eines Engels oder geistigen Wesens metator zu lesen ist, so würden wir für unsere Behauptung, dass in den tannaitischen Sammelwerken kein Engelname vorkommt, nur gewinnen, wir müssten nicht erst eine Korrektur vornehmen. Und auch unsere Auffassung des fraglichen Satzes würde darunter nicht leiden, denn metator wäre in diesem Falle nicht „Wegweiser", was an sich keinen Sinn gibt und mit „auf den Wassern„: על המים sich nicht verträgt, sondern Massbestimmer, Messer,

Metatrons in der Pardesrelation, auf welche wir bald eingehen werden, und hält man diesen Satz mit dem vorhergehenden Gespräche zwischen R. Josua und B. Soma zusammen, so ist es klar, dass der Satz von der Stimme Gottes als Metatron nichts anderes besagen will, als dass die Stimme Gottes, der Logos, das Prinzip war, welches auf die sublunarische Urmaterie gestaltend einwirkte. Wir gebrauchen mit Absicht schon hier den spezifisch peripatetischen Ausdruck „sublunarisch," um daran zu erinnern, welche Rolle den unteren Gewässern im Zusammenhange mit dem Formprinzip in der sublunarischen Welt bei Maimuni, und welche Bedeutung der Frage des Sichtbarwerdens der Erde in demselben Zusammenhange bei Gersonides, der in der Frage der Urmaterie im Allgemeinen auf dem Standpunkt der beiden Pardesforscher steht, zukommt. In einer so enggeschlossenen Gemeinschaft, wie sie die geistigen Führer des Judentums aller Zeiten darstellen, fallen solche Momente, im Sinne der historischen Präformation, schwer ins Gewicht. Aber auch ohne diese praespektive Beziehung kann die Stimme Gottes über den Wassern, nach Allem, was wir bisher über Bedeutung und Inhalt der Pardesforschung ermittelt haben, nichts anderes als den Logos als gestaltendes Prinzip bedeuten. Das war auch wohl der Grund dafür, dass Ben-Soma über das Schriftwort (Gen. I,7): „Und Gott machte die Ausdehnung und schied zwischen den Wassern unter der Ausdehnung und zwischen den Wassern über der Ausdehnung" „die Welt in Aufruhr versetzte." Und Gott machte, fragte er, sind sie (die Himmel) denn nicht durch das Wort geschaffen?

Massprinzip, was dasselbe ist, wie Formprinzip, s. fons vitae hebr. V, 70 u. Kusari an ungezählten Stellen. Es würde höchstens die Beziehung auf Metatron bei Achar aufzugeben sein, was ohne Schaden für unsere Auffassung geschehen könnte. Allein wir können diese rationalistische Auffassung des Wortes Metatron nicht gelten lassen. Das Wort, das mit einer altpersischen Vorstellung vom höchsten Engel in das Judentum gelangt ist, s. Aruch compl. s. v., kann zwar auch als das griechische metathronos oder d. lateinische metator aufgefasst werden, man darf ihm aber in keinem Falle die Bedeutung nehmen, welche ihm in der gesamten talm. Literatur zukommt. Den ausführlichen Nachweis, dass das Wort in Sifre 338 ein späterer Zusatz ist, haben wir in der Dogmengeschichte gegeben. Bacher berücksichtigt nur Sifre Deut. 338 u. Num. 136; zieht man aber noch die Stellen Sifre Deut. 357 und Jalkut 949 herbei, so ergibt sich leicht, dass hier ursprünglich das Wort Metaron nicht gestanden hat. Es scheint sich so zu verhalten: R. Akiba: Gott zeigt Moses das Land in der Idee. Danach BA. u. BS.: Der Logos wird Moses zum Metatron und Moses sieht in ihm das Land; R. Josua: Gott zeigt Moses d. Land mit dem Finger: R. Elieser: Moses sieht d. Land mit eigenen Augen.

Gerade hier, bei der Trennung der oberen von den unteren Gewässern, konnte sich B. Soma über das auch sonst vorkommende ויעש nicht beruhigen. Nach seiner Lehre vom Logos, als allgemeinem Formprinzip hat die Betonung der Trennung der oberen von den unteren Gewässern etwas sehr Befremdendes an sich[1]). — R. Juda b. Pasi, der in beiden Talmuden als der geschichtliche Tradent der Mystik unter den Amoräern erscheint, vollzieht dann eine eklektische Harmonisierung der beiden Richtungen in der Frage der Urmaterie. Am Urbeginn war die Welt Wasser in Wasser (מים במים), daraus machte Gott Schnee und aus diesem die Erde. Für das erste Glied dieser Entwickelungskette beruft sich R. Juda nach B. Soma auf Gen. 1,7: Und der Geist Gottes schwebte über den Wassern; für das zweite Glied auf Ps. 147,17: Gott wirft sein Eis wie Brosamen, wobei bei קרחו an die Beziehung zu Ez. 1,22 הקרח הנורא, zu denken ist; für das dritte Glied endlich Hiob 37,6: Denn dem Schnee befiehlt er: Werde Erde!, den Vers, der dem Schnee unter dem Throne als Grundlage dient (Jerus. Chag. 2,1 Anf.) Schon die angezogenen Schriftverse charakterisieren die Ansicht R. Judas als eine eklektisch harmonistische.

Wir dürfen nunmehr die Frage nach der Urmaterie in der Pardeslehre mit der Gewissheit verlassen, dass, so wenig auch man aus diesen dunklen Sätzen zu einer sicheren Formulierung der in ihnen niedergelegten Anschauungen gelangen kann, doch soviel als sicher gelten darf, dass die von R. Akiba herbeigeführte Kombination von Merkaba und Ideenlehre in der Frage der Urmaterie zu Schwankungen geführt hat, welche man in den Merkabakreisen für sehr bedenklich hielt, ohne zu merken, dass man selber auf vielleicht noch bedenklicherem Standpunkte steht. In der Frage der geistigen Substanz standen allerdings die Anhänger der Merkaba auf einem der Tradition mehr entsprechenden Standpunkt, wenigstens in Bezug auf die brennende Frage in der Bekämpfung des Christentums. Man gab die Existenz von Engeln als beständige Geschöpfe nicht zu und entzog so den Christen den Boden für die Einführung Jesus

---

[1]) Gen. r. 4,7. Bacher das. 423,3 erörtert die Frage, warum B. Soma gerade an diesem ויעש Anstoss nahm. Man muss aber alle einschlägigen Nachrichten in ihrem Zusammenhange betrachten, um zu sehen, dass es sich, wie in allen, auch hier nur um die Teilung der Gewässer handelt; — den Satz: (הוי) בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם halte ich für einen Zusatz, da dieser Psalmvers durch das Wort נעשו denselben Charakter hat, wie — ויאמר ויעש in den fraglichen Versen im Schöpfungsbericht. —

als göttliche Persönlichkeit unter der dem Volke geläufigen Vorstellung eines unter die Menschen herniedergestiegenen Erzengels. Die Existenz Metatrons geben natürlich alle zu, aber nach den Merkabalehren war er eben ein Teil der Merkaba, ein Träger des Thrones, den er nicht verlassen konnte, um unter die Menschen zu gehen. Nach der Einführung der Ideenlehre jedoch ist die Gestalt Metatrons beweglicher geworden. Ben Asai und B. Soma machten den Metatron zum Logos, zum Formprinzip, sie hüteten sich aber ihn zur selbständigen göttlichen Existenz zu erheben, im Gegenteil, B. Asai bekämpfte, wie wir gesehen haben, den geistigen Dualismus. Anders aber Elischa ben Abuja, er entging dieser Gefahr nicht, bei ihm verdichtete sich der Logos-Metatron zur selbständigen Existenz. Metatron löst sich vom Throne los, er ist nicht mehr *Träger* des Thrones, sondern *er sitzt selber auf dem Thron*. Mit anderen Worten: Elischa ben Abuja, der gemeinsam mit R. Akiba und den anderen Genossen die Merkaba im Zusammenhange mit der Ideenlehre studierte, um die in ihr wurzelnde antinomistische Christologie auf ihrem eigenen Boden zu bekämpfen, hat unter dem Einfluss der Ideenlehre den Logos-Metatron, unter dem man auch *Christus* zu verstehen pflegte, als göttliche Persönlichkeit anerkannt. Er setzte Jesus auf den Thron Gottes neben Gott, er ist ein Bekenner Christi geworden. Seine Zeitgenossen wandten auf ihn das Schriftwort Koh. 5,5, offenbar in folgendem Sinne an: „Gestatte nicht deinem Munde, dich sündig zu machen, und sprich nicht (Worte der Verehrung) vor *dem Engel*, denn das ist ein Irrtum; warum soll Gott zürnen über deine *Stimme* und verderben (verwerfen) deiner Hände Werk (deine Lehre)[1])! Auch seine Genossen, B. Asai und Ben Soma, hielten die Stimme für Metatron, aber sie setzten diesen nicht auf den Thron Gottes.

---

[1]) b. Chagiga 15a. Grätz, Gnostizismus, S. 65–66 legt, in seiner vergeblichen Bemühung, hier den gnostischen Demiurgen zu finden, in diese Stelle viel hinein, übersieht aber den einfachen, offen zum Tage liegenden Sachverhalt, dass der Ton gar nicht auf die Begünstigung Israels durch Metatron, sondern ausschliesslich darauf gelegt wird, dass Met *gesessen* hat, statt den Thron zu tragen: חזא מטטרון דאתיהבא ליה רשותא למיתב למיכתבא זכוותא דישראל אמר: גמירא דלמעלה לא הוי לא ישיבה ולא תחרות ולא עורף ולא עיפוי, שמא חס ושלום שתי רשויות הן? Das דלמעלה bezieht sich natürlich nicht auf Gott, der ja im Bilde der Merkaba auf dem Throne *sitzt*, daher konnte sich Achar das Sitzen Metatrons nur durch den Dualismus erklären: Metatron hat seinen *rechtmässigen* Platz auf dem Throne neben Gott. —

Aber auch die Genossen Achars, welche dieser Gefahr entgingen, besonders auch R. Akiba, von dem es heisst, „er kam in Frieden und ging in Frieden,“ sind von der Ideenlehre in der Frage der Einheit des geistigen Prinzips in viel höherem Masse als die Pfleger der reinen Merkabalehre zu bedenklichen Sätzen gedrängt worden. Merkaba und Bereschith nehmen, wenn auch in verschiedenem Grade, zuletzt ein geistiges Prinzip neben und ausser Gott an. Achar fand sich, wie die Christen überhaupt, mit dem von irgend welchen dunklen Redewendungen beschatteten Dualismus ab. Die Anderen aber sind von der inneren objektiven Konsequenz des Gedankens in die bekannte neuplatonische Richtung gedrängt worden, zur Sicherung der Einheit Gottes in einer über alles Sein und Denken erhabenen Sphäre. R. Akiba, von dem R. Abahu sagt, er sei der Gefahr des Dualismus durch die Erkenntnis entgangen, dass in allen geistigen Wesen Gott als Urbild (דוגמא-δεῖγμα) erscheint (b. Chag. 16a), bezog das Wort וחי in Ex. 33,20 auf die Chajoth, welche den Thron tragen: auch sie sehen (erfassen) nicht die Herrlichkeit Gottes. Von den Engeln spricht R. Akiba nicht, da ja die ewigen Chajoth höher stehen. Sein Jünger-Genosse B. Asai, den wir schon einmal über seinen Lehrer hinausgehen gesehen haben, fügt dazu hinzu: Selbst die Engel, welche ewig leben, sehen (erfassen) Gottes Herrlichkeit nicht. Ben Asai entfernt sich hierin von der Merkabalehre. Wie Philo sind auch ihm die Ideen: die Engel, die ewig leben [1]).

Diese Strömungen innerhalb des mystischen Lagers in der Blütezeit der Mystik unter den Tannaiten ziehen vielfach ihre Spuren auch in den Agadasätzen der Tannaiten der nachhadrianischen Epoche, in welcher wir im Allgemeinen einen Rückgang der Mystik konstatiert haben. Im Anschluss an die Merkabalehre ist besonders R. Eleasar b. R. Jose, der Zeitgenosse Rabbis zu erwähnen. Zu der eben behandelten Lehre R. Akibas fügt er hinzu, dass die Chajoth nicht einmal die Stimme Gottes hören und auch die Stätte seiner Herrlichkeit nicht kennen (Sifre Num. 103). Das bedeutet die Höherstellung des Logos über die Chajoth und ist bezeichnend für die seit R. Akiba hervortretende Richtung, die Ideenlehre in den Vordergrund zu stellen. Diese über R. Akiba, ja auch über Philo hinausgehende Sublimierung des Gottesbegriffs und des Logos bei R. Ele-

[1]) Sifra zu Lev. 1,1. Bacher a. O. S. 335,1 verweist auf Sifre Num. 103, wo R. Akiba das וחי auf die Engel bezieht. Nach unserer Darlegung ist es klar, dass B. der Lesart in Sifra mit Recht den Vorzug gibt. —

asar könnte man vielleicht auf Anregungen zurückführen, welche er in Alexandrien empfangen, wo er auch mit Nichtjuden verkehrt hat (b. Synh. 111 a). Die Zeit seines Aufenthaltes in Alexandrien fällt vielleicht in die Zeit der Wirksamkeit des Ammonias Sakkas, des Lehrers Plotins. Aber auch schon sein Vater, R. Jose der Galiläer, den wir als einen besonnenen Teilnehmer an der Merkabalehre kennen, hat sich in manchen Punkten der neuen Richtung angeschlossen. Er hat sich die Lehre vom himmlischen Heiligtum angeeignet (Thos. Jom hak-Kipp. III, 4 (2)), und in der Verbindung in welcher er das irdische Heiligtum mit der Thehom bringt (ibid. Sukka III, 15), äussert sich der Einfluss der Schöpfungslehre Ben-Asais und Ben-Somas. Auch sonst finden wir die Ideenlehre, besonders in anonymen älteren Baraithoth vielfach vertreten[1]). Und zwar grösstenteils schon unter der Einschränkung, dass auch die idealen Gebilde, wie das Heiligtum in der Idee, Israel oder das heilige Land in der Idee, geschaffen sind. Auch in jenen tannaitischen Kreisen, in welchen man sich von der Geheimlehre im Allgemeinen fern hielt, bemächtigte sich die Agada einzelner Momente aus der Ideenlehre: Der Gedanke, dass die verehrten und geliebten Gegenstände schon vor der Welt existiert haben, war für Agadisten unwiderstehlich genug. Nur verwandelt sich in dieser Agada die absolute Präexistenz unter der Hand in eine prämundane Existenz. Auch diese Richtung rührt vielleicht schon von R. Jose d. Galiläer her, der die Schöpfung der Thora 974 Generation vor der Weltschöpfung ansetzt und sie vielleicht auch mit dem Formprinzip und mit der Idee des Mikrokosmos in Verbindung bringt[2]).

---

[1]) Vielleicht schon R. El. Mediin Mech. Besch. III u. IV; s. auch b. Seb. 116 a: die Thora 974 gen. vor der Schöpfung; Pappus Mech. das.: R. Akiba wehrt die allzuweitgehende Konsequenz der eigenen Lehre ab. — Nathan d. Babyl. Sifre Num. 61: die Geräte d. Heiligtums. — Vielleicht auch R. Simai Sifre Deut. 306. — anonym: Mech. Bach. VIII, der Mensch איקון של חקב"ה; Besch. VI, 1 (?); Sifre Deut. 307, 309, dazu vergl. Aboth VI, 11—14, Mech. Schira IX; b. Pes. 87 b; Sifre Deut. 355: מה המה מידות כבוד למעלה? — מן התחתונים אתם יודעים, vgl. dazu R. Akiba Ab. d. R. N. 39,1; s. oben; Thos. Synh. VIII, 5, vgl. dazu Mischna Synh. IV. g. E.: das חותמות הרבה ist hier abgeschwächt in: כל אדם בחותמו של אדם הראשון, diese Stellen lassen sich noch vielfach vermehren. —

[2]) Ab. d. R. N. 31,3, wo sein Sohn R. El. als Urheber bezeichnet wird; s. oben: der Zusammenhang mit der folgenden Stelle: משלו משל למה הדבר דומה לאחד שנטל את העץ ומבקש לצור צורות הרבה ואין לו מקום לצור ויש לו צער אבל מצייר בארץ והולך ומבדיל הרבה הרבה, אף כך הקב"ה . . . ויצר באדם כל מה שברא בעולמו ist nicht ganz klar; vielleicht kommt auch hier der Standpunkt Ben-Somas zum Ausdruck. —

3. Amoräische Zeit.

So ist zur Zeit der Redaktion der Mischna die Ansicht durchgedrungen, dass sowohl die Thora, wie der Thron geschaffen sind, während die anderen Dinge, denen man gern prämundane Existenz zuschrieb, nur im Plane entworfen waren, was einen geringeren Grad idealer Existenz auszudrücken scheint (Gen. r. 1,5 anonym). Neben dieser allgemeinen Richtung gab es aber auch einzelne, welche die Geheimlehren im ursprünglichen Sinne pflegten. Auch bei ihnen überwog die Ideenlehre, aber sie hielten die Thora als Logos für ewig, unerschaffen. So die Zeitgenossen Rabbis, die Halbtannaiten R. Hoschaja d. ältere und R. Josua b. Levi. Der Erstere protestiert zwar nicht nur gegen den Urmenschen auf dem Wagen Gottes, also gegen die Richtung Achars[1]), sondern auch gegen die Konsequenzen Ben-Somas und lässt die oberen Gewässer von der Ausdehnung so weit entfernt sein, wie die Erde vom Himmel (Gen. r. 4,2), aber er hält, wie bereits erwähnt, die Thora für ewig (ib. 1,7) und von dem Thron Salomos sagt er, dass er dem Thronwagen Gottes nachgebildet war (Esther r. 1,2). R. Josua ben Levi, dessen Persönlichkeit von den bekannten phantastischen Legenden umwoben ist, zu denen er aber selbst Veranlassung gegeben zu haben scheint, lehrt zwar nur die prämundane Existenz der Thora, scheint aber den Thronwagen für ewig zu halten[2]). Ihn kann man auch als den konsequentesten Anhänger der Ideenlehre ansehen. Während man sich früher mit der allgemeinen Thora- als Logoslehre begnügte, oder doch nur noch von einzelnen, besonders verehrten heiligen Dingen lehrte, dass sie eine prämundane Existenz in der Idee hatten, dehnt R. Josua b. Levi die Ideenlehre auf alle Geschöpfe aus[3]). Diese

---

[1]) Gen. r. 8,9, B. A. pal. Am. S. 102,1 hält es für wahrscheinlicher, dass R. H. seinen Protest gegen die göttlichen Ehren der römischen Kaiser beabsichtigt, aber das Bild vom König, der den Statthalter vom Wagen hinabstösst, passt nicht zu diesem Gedanken. Sieht man aber diese Stelle in der Beleuchtung, welche wir oben der Stellung Metatrons in der Anschauung Achars gegeben haben, und denkt man daran, dass die Christologie Jesus als das Urbild Gottes feiert, nach welchem Adam erschaffen worden ist, so leuchtet es ein, dass R. H. darauf hinzielt. —

[2]) b. Sabb. 89a: zum Schutze gegen die Engel, welche die 974 Gen. vor d. Schöpfung erschaffene Thora im Himmel zurückhalten wollten, sagt Gott Moses, er möge sich an dem Throne der Herrlichkeit festhalten, da werden die Engel über ihn keine Macht haben; das hat nur einen Sinn, wenn die Engel, welche den Thron bilden, ewig sind.

[3]) So erklärt schon R. Hai Gaon, Resp. d. Gaonim ed Harkavy, nr. 383, S. 199, den Satz R. Jos. in b. RH. 11a, Chul. 60a: כל מעשה בראשית בקומתן

Lehre hat aber zur unausweichlichen Konsequenz, dass die Ideen ewig sind. R. Josua b. Levi hält also die Thora zwar für geschaffen, stellt sich aber ganz auf den Boden der Ideenlehre, im Sinne Platos und des Neuplatonismus. R. Jos. b. Levi scheint nämlich die Thora als Logoslehre im Sinne Philos gar nicht zu teilen und die prämundane Existenz der Thora in einem Zeitraum von 974 Generationen vor der Schöpfung im Sinne einer älteren Agada anzunehmen, die mit der Ideenlehre in keiner Verbindung steht. Diese Agada verträgt sich auch mit der Ewigkeit der Thora: Gott wollte die Thora (die sonst von Ewigkeit her präexistent sein mag) der Welt erst nach tausend Generationen ihres Bestandes geben. Er sah jedoch, dass die Welt solange ohne Thora nicht wird bestehen können, und erschuf sie deshalb 974 Generationen später, als ursprünglich im Plane war, sodass die Welt nur 26 Generationen ohne Thora war. An diese Agada mag die Thora- als Logoslehre angeknüpft haben. Sie brauchte aber deshalb die Ewigkeit des Logos nicht aufzugeben. Auch R. Hoschaja eignet sich diese Agada an, ohne eine Schöpfung der Thora anzunehmen[1]). Die alten Agadisten verbanden mit dieser Agada allerdings die Vorstellung von der prämundanen Schöpfung der Thora (so R. E. Modiin und R. Jose d. Gal., s. oben). Ihnen schloss sich R. Josua b. Levi an. Dagegen lehrt er die Ideenlehre im rein platonischen Sinne, wie wir sie in den talmudischen Quellen sonst nicht finden. — Bei diesen beiden Halbtannaiten scheinen auch neue Einflüsse von Aussen mitgewirkt zu haben. R. Ho-

---

נבראו לצביונם נבראו לדעתן נבראו, s. B. Pal. Am. 183—84 Anm. 4; noch deutlicher aber folgt dies aus b. Sabb. 89 a: Satan zeigte den Israeliten das Urbild der Bahre Moses: דמות מטתו; wenn R. Jos. sagen wollte, dass Satan den Israeliten eine falsche Erscheinung vorgegaukelt habe, hätte er es ganz anders ausdrücken müssen; דמות מטתו kann nur bedeuten das vorhandene Urbild der Bahre Moses. Gehört ja nach denen, welche die Ideenlehre mit der Kreatürlichkeit verbinden, auch das Grab, oder gar die Bestattung (also auch die Bahre) Moses zu jenen zehn Dingen, welche in der Abenddämmerung des sechsten Schöpfungstages erschaffen worden sind (Mischna Ab. V, 6). Beide Aeusserungen zusammen ergeben eine sehr entwickelte Stufe der Ideenlehre. Die Bahre Moses bildet ein Mittelding zwischen Naturdingen und Kunstgegenständen, für die auch Plato nicht mit Bestimmtheit Ideen anzunehmen geneigt ist. —

[1]) Nach R. Simon dem Frommen b. Chag. 13—14 bedeuten die 974 Generationen eigentlich keine prämundane Existenz der Thora, sondern vielmehr eine Verkürzung der Welt um 974 Generationen. — R. Hoschaja in Gen. r. 1,14.

schaja verkehrte mit einem Philosophen, in dem man mit Recht den Bischof von Caesarea, Origines, vermutet. Es ist also möglich, dass er hier unmittelbar aus den Schriften Philos geschöpft hat (B. Pal. Am. I, 107,2), obschon sein Standpunkt auch ohne diese Hypothese verständlich ist, wenn man annimmt, dass er auf dem Standpunkt R. Akibas stehen geblieben ist. R. Josua b. Levi war in öffentlichen Angelegenheiten in Rom und verkehrte ebenfalls in Caesarea (j. Moed K. 81 a), und ist bei seiner ganzen Richtung ein Einfluss von Aussen im Sinne Platos sehr wahrscheinlich[1]).

Von dieser Situation aus werden wir die dogmatische Stellung der Mischna besser verstehen. Die Ideenlehre musste in dem Masse, in welchem sie die Präexistenz begründet, aufgenommen werden, und zwar gerade in der Fassung, in welcher sie von der antinomistischen Christologie auf Jesus angewandt zu werden pflegte. Das verlangte die Abwehr gegen das gerade damals in seiner inneren Organisation erstarkende Christentum. Auch die Autorität und das Verdienst R. Akibas um diese Abwehr mögen zur Feststellung in dieser Fassung viel beigetragen haben. Aber Rabbi stand zu sehr unter dem Einflusse R. Meirs und war selbst zu sehr halachischer Dialektiker, um dem Einflusse R. Akibas ganz zu unterliegen. Dem entspricht es, dass neben dem Satze R. Akibas von der Existenz der Thora auch der vom Geschaffensein derselben in der Mischna Raum gefunden hat[2]). Von der Merkabalehre findet sich in der Mischna, ausser dem Verbot des öffentlichen Vortrages derselben, nichts. Aber die Mischna macht auch von der Waffe Gebrauch, welche die Merkaba gegen das Christentum angewandt, und übertrifft noch diese, indem sie von der Existenz der Engel ganz schweigt. Das Verbot der öffentlichen Beschäftigung mit den Geheimlehren war aber nötig, weil diese Disziplinen auch in ihren alten Fassungen fortlebten und von vielen gepflegt wurden.

Als aber die Mischna mit dem Grundsatz der Kreatürlichkeit alles Seins vollständig durchgedrungen war, da trat das Verbot in

---

[1]) Auf die Verwandschaft der Erzählung R. J. b. L. über das Paradies mit Plato Rep. 615a ist bereits oben hingewiesen worden. —

[2]) Aboth VI, 11—14. Hier wird die Thora Himmel und Erde gleichgesetzt; statt des Thrones, der in diesem Zusammenhange mitgezählt zu werden pflegt, wird hier auf den symbolischen Gebrauch des Himmels als Thron Gottes hingewiesen. — Auf die Stellen, in welchen die Mischna sonst das Dogma der Schöpfung, besonders auch gegen den Gnostizismus betont, ist in der Dogmengeschichte hingewiesen worden. —

seiner Wirksamkeit zurück. Aus den alten Geheimlehren, welche wohl noch hie und da als solche gepflegt wurden, löste sich ein Teil aus, der den Charakter der Geheimlehre abgestreift hatte, und von nun ab einfach einen Bestandteil der nichtmystischen philosophischen Agada bildete. Wenn R. Jochanan aus eigenen Stücken R. Eleasar b. Pedath zu einem Privatissimum in der Merkaba einlädt (s. oben), und wir von ihm Lehren, sowohl im Sinne der Merkaba, wie in dem der Ideenlehre finden (b. RH. 32a, vgl. Ab. V, 1; Synh. 38b), so wissen wir aus den Sätzen seines Jüngergenossen, R. Lakisch, dass er sowohl die Thora, wie die Chajoth für Geschöpfe hielt. Dass er aber die Thora für ein prämundanes Geschöpf im Sinne der Logoslehre hielt, ergibt sich aus dem Anschlusse an Mischle 8,22, aus der Zahl zweitausend Jahre, welche von der alten Agada abweicht, und besonders aus dem Zusatze: Die Thora weiss, was vor der Schöpfung war, du aber darfst nur von dem Tage ab forschen, an welchem der Mensch erschaffen worden ist[1]). R. Lakisch betont selbst das Verbot der Mischna, aber er hält das, was er und sein Lehrer R. Jochanan treiben, nicht für Geheimlehre. Und so verhält es sich auch mit den von den anderen Amoräern überlieferten Sätzen, welche an die Geheimlehre gemahnen, auf die hier einzugehen jedoch kein Interesse mehr vorliegt. Denn, so interessant auch die Abweichungen und Schattierungen in der Auffassung der einzelnen Amoräer für die Entwickelungsgeschichte der Agada auch sind, so kann hier auf diese Einzelheiten doch nicht eingegangen werden. Das bis jetzt erzielte Resultat verschiebt sich nicht mehr prinzipiell, es findet nur immer von Neuem seine Bestätigung. Auf einzelne Aussprüche wird gelegentlich hingewiesen werden.

Wir können nun zu unserem Schema zurückkehren. Es erleidet in der Amoräerepoche in Palästina nicht nur keinen Abbruch, sondern es erfährt eher eine Stärkung. Die neue Wendung, welche mit der Mischna eingetreten ist, bedeutet eine Ergänzung der philosophischen Agada in der Richtung auf die wichtigsten Fragen der Philosophie. Denn während man früher, aus Scheu vor der Mystik, dieses Gebiet, sofern man nicht selbst Mystiker war, zu meiden pflegte, traten jetzt, nachdem der Bann des Geheimnisses von

[1]) Gen. r. 8,2 u. Parallelstellen; in Schoch. tob zu Ps. 90,4 wird diese prämundane Schöpfung auch auf die Chajoth der Merkaba ausgedehnt. — s. Bacher Pal. Am. 362,1.

einem gewissen Ausschnitt von Fragen genommen war, alle Agadisten diesen Problemen näher. Waren früher in der nichtmystischen Agada alle Probleme der jüdischen Philosophie des Mittelalters mit Ausnahme jener vertreten, welche wir in diesem Bande als die Grundprinzipien behandeln, so können wir jetzt wahrnehmen, dass auch in diesen Problemen die Philosophie der Juden im Mittelalter aus der philosophischen Agada herauswächst. Sehen wir uns nach einem Erklärungsgrund für diese Wendung der Dinge um, fragen wir uns, wie es kam, dass um die Zeit, in welcher draussen der Neuplatonismus, mit dem man ja auch, besonders im Verkehre mit Rom, wo Plotin seine Lehren verkündete, vielfach in Berührung kam, seine wunderlichen Blüten trieb, in Palästina eine so entschiedene Wendung zur verhältnismässigen Ernüchterung der Geister eintreten konnte, so sehen wir kein anderes Moment, als die fortschreitende Entwickelung der halachischen Dialektik, die allein geeignet ist, uns diese Erscheinung zu erklären. Mit der Erstarkung des selbständigen Denkens erstarkt auch die Freiheit gegenüber den mystischen Lehren, welche sich besonders in der Merkaba an die Schrift anlehnen konnten. Die gedanklichen Elemente, welche jene Lehren unstreitig enthielten, werden herausgegriffen und selbständig verarbeitet. Und auch die strengere dogmatische Disziplin, die es als unstatthaft erscheinen liess, in privaten Geheimlehren Ansichten zu hegen, die man in offener dogmatischer Stellungnahme zu vertreten nicht stets bereit war — auch diese Disziplin, welche nunmehr in der Autorität der Mischna neue Wurzeln schlägt, kommt im letzten Grunde von der Halacha her. Wie in dieser musste man sich auch in der philosophischen Agada zu einem festen Prinzip durchringen, welches trotz aller Schwankungen im Einzelnen unwandelbar fest bleibt. Und dieses Prinzip war die Lehre von der Kreatürlichkeit alles Seins ausser Gott. Es gab da noch Raum genug für allerlei mystisch angehauchte Lehren. Besonders um die Zeit, in welcher das Christentum, zur Staatsreligion erhoben, von Neuem dem Judentum gefährlich zu werden drohte, bemerken wir einen gewissen Aufschwung der Mystik im Sinne der Ideenlehre, der Grundsatz von der Kreatürlichkeit alles Seins bleibt aber unerschütterlich fest. Der Agadist Levi ist der einzige Amora, der die Ewigkeit der Thora (Gen. r. 1,11) und eine Schöpfungstheorie im Sinne Ben-Somas (s. oben Anm.) anzunehmen scheint. — Aber auch mit dieser eingeschränkten Mystik konnte sich der halachisch disziplinierte Geist nicht endgiltig abfinden, vielmehr lag es in der

Tendenz der weiteren Entwickelung, die mystischen Elemente immer mehr abzustossen. Und damit kommen wir zu dem zweiten Momente, durch welches unser Schema eine Stärkung erfährt und uns auch fernerhin für den Aufklärungsdienst empfohlen wird: zur Stellung der mystischen Lehren in Babylonien. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass uns von den älteren babylonischen Lehrern, von denen allerdings nur einige wenige namhaft gemacht werden, kein mystischer Satz überliefert ist. Rabh, der Erneuerer des Thorastudiums in Babylonien, ist der erste babylonische Lehrer, von dem uns aber gleich ein ganzes mystisch angehauchtes System überliefert ist. Wir wissen aber auch, woher Rabh diese Lehren hat, er brachte sie mit sich aus seiner Studienzeit bei Rabbi in Palästina, das er auch später nach dem Tode Rabbis und, wie es scheint, auch nach der Begründung des Lehrhauses in Sura, zu besuchen pflegte. Sein Satz über die Weisheit Bezalels, der die Buchstaben zu kombinieren verstand, mit welchen Himmel und Erde erschaffen worden sind, ist bereits oben mitgeteilt worden, auch, dass seine diesbezügliche Lehre auf R. Akiba zurückzuführen ist, ist bereits erwähnt (s. b. Men. 29b). Auch sonst aber hält sich die mystische Lehre Rabhs hauptsächlich in der Richtung der Ideenlehre. Jedoch hat er sich, wie bereits erwähnt, auch den Satz von der Vergänglichkeit der Engel aus der Merkabalehre R. Josuas angeeignet[1]). Wenn er aber nebst dem den Erzengel Michael in dem himmlischen Heiligtum opfern lässt, so bedeutet das dasselbe, wie bei Philo, dessen Logos ebenfalls als Erzengel im himmlischen Heiligtum opfert. Während jedoch der Satz Philos der antinomistischen Christologie als Grundlage zu dem Midrasch diente, dass Jesus, der Priester im himmlischen Heiligtum, die Thora, bei deren Verkündigung Moses auf einen irdischen Altar das Blut von Stieren sprengte, aufzuheben berechtigt sei, bediente man sich in Palästina dieses Satzes, um jenen antinomistischen Satz zu neutralisieren[2]).

---

[1]) b. Chag. 12a. Bacher Ag. d. babyl. Am. S, 17,108 vermutet, dass dieser Satz Rabhs „in die Sagen von Josua eingeflochten" ist. Es ist nicht einzusehen, warum sich Rabh nicht einen Satz R. Josuas zum Teile angeeignet haben konnte. In A. T. I, 172 ist auch Bacher von dieser Ansicht offenbar zurückgekommen; auch behandelt er das Gespräch R. Josuas mit Hadrian nicht als „Sage", sondern als das, was es ist, als Sätze aus der theosophischen Spekulation R. Josuas. —

[2]) b. Men. 10a; Chagiga 12b anon. Baraitha, Rabh eignet sich auch diesen Satz eben nur an; auf die Beziehung zu Philo macht schon Bacher a. O. S. 21, 127 aufmerksam; die Belege für die Beziehung auf die antinomistische Christologie in der Dogmengeschichte. —

Rabh nimmt ferner zehn geschaffene Urelemente an und gibt eine genauere Darstellung von den zehn Worten, deren auch in der Mischna als Schöpfungspotenzen Erwähnung geschieht (Ab. V, 1). Aber während diese Potenzen in der Mischna eben nur als Worte (מאמרות) und so mehr agadisch als mystisch erscheinen, überliefert uns Rabh die Namen dieser Potenzen, wie sie in der Lehre R. Akibas gelautet haben mögen: Weisheit, Einsicht, Erkenntnis, Kraft, Macht, Strenge, Gerechtigkeit, Recht, Liebe, Erbarmen. Es ist nicht schwer, die späteren zehn Sephiroth der Kabbala auf diese zehn Potenzen zurückzuführen. Es ist aber klar, dass sich Rabh diese Potenzen als geschaffen denkt, sie entsprechen den zehn geschaffenen Elementen und von der Potenz „Strenge" sagt das Rabh in einem an die Lehre R. Jos. b. Chananja über diesen Gegenstand leise anklingenden Satz ausdrücklich: Als Gott die Welt erschuf, da entwickelte sich das Firmament nach beiden Richtungen, wie aus zwei Zwirnknäulen, da gebot ihm Gott Halt (וגער בו auf גערה bezogen: emanierte Gott die Potenz der Strenge), auf dass sich der Himmel in einem endlichen Raum beschränkt[1]). In der älteren Lehre waren diese Potenzen mit dem Throne der Herrlichkeit in Zusammenhang gebracht, da erscheinen sie auch mehr personifiziert: sie tun Dienst vor dem Throne der Herrlichkeit (Ab. d. R. N. 37,6,8), bei Rabh erscheint die Personifikation abgeschwächt, wohl unter dem Einflusse der Mischna, in der sie ganz verschwunden ist. Wie sehr Rabh an dem Grundsatz von der Kreatürlichkeit alles Seins festhielt, ergibt sich auch daraus, dass er die Wesen, mit denen Gott (Gen. 1,26) über die Schöpfung des Menschen „in unserem Ebenbilde" beriet, erschaffen sein lässt. Und zwar drückt er dies so aus, dass Gott die Engel-Ideen befragte, ob sie damit einverstanden sind, dass der Mensch in ihrem Ebenbilde geschaffen werde. Die ersten verweigerten ihre Zustimmung, da liess sie Gott wieder eingehen, und so fort, bis eine neugeschaffene Gruppe ihre Zustimmung zur Schöpfung der Menschen in ihrem Ebenbilde gegeben hat (Synh. 38b). Von Rabh ist auch sonst eine grosse Anzahl aga-

---

1) Sämmtliche Sätze Chag. 12a. Die Namen: חכמה, תבונה, דעת, כח גבורה, גערה, צדק, משפט, חסד, רחמים. Zur Beziehung zu den Sephiroth s. Bacher a. O. S. 17—20 u. Anm. — B. macht noch darauf aufmerksam, dass die zehn Namen 42 Buchstaben, die ersten drei 12 Buchst. enthalten, und bringt dies mit dem 42 buchstabigen, beziehungsweise 12 buchstabigen Gottesnamen in Zusammenhang, welche ebenfalls von Rabh überliefert sind. —

discher Sätze, besonders geschichtlichen Inhalts überliefert, die reich sind an schönen Gedanken geschichts- und naturphilosophischen Charakters. Wir finden bei ihm nicht nur den allgemeinen Satz von der Zweckmässigkeit in der Natur (Sabb. 77 b), sondern auch einen Satz, dessen Bedeutsamkeit man erst durch die psychobiologischen Forschungen unserer Tage erkennt: Alles, was Gott in seiner Welt erschaffen hat, hat er männlich und weiblich geschaffen (b. B. B. 74 b). Dies mutet wie eine geniale Vorahnung der neuesten Entdeckung von der Bisexualität aller organischen Wesen an.

So geht die Wiederbelebung der Halacha in Babylon von einem Manne aus, welcher vielseitige philosophische und, wie bekannt, auch vielfach halachisch-wissenschaftliche Interessen hat. Freilich steckt noch ein gut Stück Mystik in den Anschauungen Rabhs, aber auch hier genügt ein Blick auf Plotin, dessen Wirksamkeit in Rom teilweise in die Zeit der Wirksamkeit Rabhs in Sura fällt. Rabh und Plotin haben dieselben mystischen Elemente in sich aufgenommen, zum Teile auch aus denselben Quellen geschöpft, und doch kann man mit gutem Rechte sagen, dass Rabh im Verhältnisse zu Plotin ein nüchterner Denker ist. Freilich sind die Ansichten jener Tannaiten, welche sich an den mystischen Spekulationen nicht beteiligt haben, viel klarer und fasslicher und stehen der Unmittelbarkeit der von rein ethischen Gesichtspunkten ausgehenden prophetischen Gedankenbildung viel näher, als die Ansichten Rabhs. Wir müssen uns jedoch immer wieder auf die historische Thatsache besinnen, dass wir uns auf dem Wege zur Entwickelung einer dialektischen Philosophie befinden. Auf diesem Wege aber bedeutet es einen Fortschritt, wenn die Auseinandersetzung mit der Mystik, der einzigen aktuellen Philosophie jener Zeit, mit verhältnismässig wenig Opfern vor sich gegangen ist. Das Prinzip der Kreatürlichkeit alles Seins bedeutet nach dieser Auseinandersetzung ungleich mehr als vorher. — Die Tendenz der halachischen Dialektik, alle Mystik und Mythologie zurückzudrängen und die reine philosophische Erfassung der theoretischen Grundsätze des Judentums zu begünstigen, tritt aber noch klarer in der Erscheinung zu Tage, dass, trotz des grossen Einflusses Rabhs, die von ihm propagierten mystischen Lehren in Babylon nur geringe Pflege gefunden haben, und das auch nur unter dem immer wieder frisch einsetzenden Einfluss Palästinas. Das sehen wir gleich bei seinem Genossen und Mitarbeiter in der Wiederbelebung des Thorastudiums in Babylon,

Samuel. Den Satz Rabhs über die Engel, die entstehen, Gott lobpreisen und wieder vergehen, überliefert er zwar Chija dem Sohne Rabhs als eines „der trefflichen Worte“, von denen er wohl mehrere wusste, aber er selbst bildet die mystischen Lehren nicht fort. Das kosmographische Interesse der Merkabalehre verwandelt sich bei ihm in Vorliebe für astronomische Studien, das Naturinteresse der Ideenlehre in Vorliebe für Naturkunde. Samuel pflegte besonders den Traktat Nezikin, und man geht gewiss nicht fehl, wenn man seiner hochentwickelten juristischen Logik einen der Mystik abgünstigen Einfluss zuschreibt. Auch von den anderen Zeitgenossen Rabhs, Abba b. Abba, dem Vater Samuels, Karna, Schela und Mar Ukban wird nichts überliefert, was auf eine Beschäftigung mit mystischen Lehren schliessen liesse. Dasselbe gilt von R. Huna in Sura und R. Jehuda in Pumbaditha, der ebenfalls der Rechtswissenschaft besondere Pflege angedeihen liess, obschon von ihnen sonstige agadische Sätze ethischen und geschichtlichen Inhalts überliefert sind. Rabba bar Nachmani, der in seiner scharfsinnigen Dialektik „Berge versetzte“ lehnt die Einladung seiner Brüder, welche in Palästina eine Art praktischer Kabbala trieben (b. Synh. 65 b, 67 b), dorthin zu kommen, um dort zu lernen, ab (b. Keth. 11 a). Ihm mögen die mystischen Neigungen in Palästina ebensowenig zugesagt haben, wie die scharfsinnige Dialektik der Pumbadithaner den Palästinensern. Der einzige babylonische Amora, von dem ausdrücklich erzählt wird, dass er sich mit Merkaba und Bereschith befasst hat, ist R. Josef, den man als „Sinai“, den Hort der Tradition, dem dialektischen „Bergeversetzer“, Rabba, entgegenzusetzen pflegte. Er lernte Masse Bereschith von den „Alten aus Pumbaditha“, entzog sich aber dann dem von ihnen erwarteten Gegendienst, sie in die Merkaba einzuführen (Chag. 23 a). Hier handelt es sich offenbar um diese Disziplinen in ihrer älteren Fassung, die gewiss von einigen gekannt waren, aber diese Erzählung selbst zeigt, wie selten man in Babylon Gelegenheit hatte, sich Geheimlehren anzueignen. Einzelne Sätze, die an mystische Lehren gemahnen, findet man auch sonst. R. Chisda, dessen Dialektik gerühmt und von R. Scheseleth gefürchtet war, spricht vom himmlischen Heiligtum (Sch. t. 30,1), aber er stand unter dem Einflusse R. Jochanans, dessen Agada ihm „der Galiläer“ zu tradieren pflegte. Auch die „Alten von Pumbaditha“ und R. Josef werden ihre Wissenschaft gewiss Palästinensern verdankt haben. Von Raba wird erzählt, dass er über das Tetragrammaton öffentlich Vortrag halten wollte,

aber auf die Vorhaltung eines Greises hin, der dies als nicht statthaft bezeichnete, davon Abstand genommen (b. Pes. 50a), aber auch Raba stand unter dem Einflusse der Agada R. Jochanans, welche zu jener Zeit, als die verfolgten Lehrer Palästinas sich nach Babylon flüchteten, dort grosse Verbreitung fand, und der sich Raba, als öffentlicher Darschon, dem wir den einzigen babylonischen Midrasch verdanken (Bacher B. Am. 118f.), besonders gewidmet zu haben scheint. Damit ist aber auch schon Alles erschöpft, was über Mystik unter den babylonischen Amoräern überliefert worden ist. Von den anderen, etwa dreissig namhaft gemachten babylonischen Hauptamoräern dagegen sind uns viele gedankenreiche Agadasätze überliefert, aber nichts Mystisches. Besonders ist hervorzuheben, dass von R. Aschi und seiner Schule, welche die Redaktion des Talmuds in die Wege geleitet haben, nichts überliefert ist, was an Mystik gemahnt. Freilich wurde die Agada in dem wiederaufgerichteten Lehrhause in Sura auch sonst sehr wenig gepflegt, wie die Neigung zur Agada in Babylon überhaupt geringer war, als in Palästina. Aber die geringe Neigung zur Agada bedeutete doch nicht den Mangel an Interesse für die Grundlehren des Judentums. Man stand darin auf dem Boden der Mischna und hielt die Beschäftigung mit der Agada, deren Tendenz es immer noch war, neben den autoritativ anerkannten Grundlehren noch andere, sogar abweichende, irgendwie gelten zu lassen, für minder erspriesslich. Dass die Babylonier viel von Dämonen und bösen Geistern zu erzählen wissen, spricht, wenn man sie nicht gerade mit modernem Massstab misst, ebensowenig gegen ihre Nüchternheit in Bezug auf die mystische Agada, wie die phantastischen Erzählungen eines Rabba b. b. Chana. Wie das aber gekommen ist, dass bei dieser Grundrichtung Babyloniens, und insbesondere der Schule R. Aschis, der babylonische Talmud nicht nur viel Agada im Allgemeinen, sondern auch, wie wir gesehen haben, speziell viele versprengte Elemente aus den Geheimdisziplinen enthält, ist nicht schwer zu erklären, oder doch wenigstens zu vermuten. Entscheidend war hier wohl der Einfluss der Palästinenser (Bacher 147), vieles mag erst nach und nach Eingang gefunden haben (Kusari III, 73 Schluss). —

Anmerkung: Grätz' Standpunkt in „Gnostizismus und Judentum", der auch in der Geschichte der Juden IV[1], 114f. hebr. Uebersetzg. 2, 204—205 (aber hier weniger entschieden) massgebend geblieben ist, dass es sich bei der Entgleisung von Achar und Genossen, sowie in den Disziplinen Merkaba und Bereschith überhaupt, um speziell christlich-gnostische Lehren handelt, weist alle Mängel auf, welche die isolierte Betrachtung eines willkürlich gewählten Aus-

schnittes aus einem grossen, einen ganzen Komplex von Erscheinungen umfassenden Kreise notwendig mit sich führt. Zunächst die vollständige Isolierung vom biblischen Altertum, als ob die hier in Frage kommenden Ideen erst jetzt angefangen hätten, ins Judentum einzudringen, und nicht vielmehr der Boden waren, dem das Christentum entsprossen ist. Die Tatsache, dass das Christentum dann seine eigenen Wege ging, darf uns doch nicht den Blick dafür rauben, dass die ganze Bewegung ursprünglich eine Erscheinung im Geistesleben des Judentums war. Nur die Einsicht in die dogmengeschichtliche Tatsache, dass es im Judentum seit dem Urbeginn eine, aus allen autoritativen Aeusserungen des religiösen Lebens in Wort und Tat mit Bewusstsein ferngehaltene Unterströmung gab, welche unter günstigen Umständen das mit Mühe geglättete Niveau durchbrochen hat, kann uns die Erscheinung erklären, dass wir um die fragliche Zeit zwei ausgebildete Disziplinen finden, die soviel Aehnlichkeit mit der bekämpften neuen Richtung aufweisen. Diese Wissenschaften waren es eben, aus denen das Christentum hervorgegangen ist. Das Neue bestand nur darin, dass die autoritativen Vertreter des Judentums angefangen haben, sich mit diesen Disziplinen zu beschäftigen, um die neue Lehre auf ihrem eigenen Boden zu bekämpfen. — Die ganze Bewegung innerhalb des Tannaitenkreises galt also nicht einer bestimmten Sekte des Christentums, den Gnostikern, sondern dem Christentum überhaupt, es müssen somit nicht gerade spezifisch gnostische Ansichten sein, die auf den einen oder den andern der an diesem Kampfe Beteiligten in stärkerem oder geringerem Masse abfärbten. Grätz S. 14—23 stellt die Sache so dar, als ob die Tannaiten mit den Vertretern der offiziellen Kirche freundschaftlich verkehrten, und nur speziell die Gnostiker bekämpft hätten. Die Konsequenz dieser Auffassung spricht genug gegen ihre Richtigkeit, als dass es noch nötig wäre, sie besonders zu widerlegen. Es genügt zu sagen, dass Grätz den Beweis dafür schuldig bleibt. B. Sabbath 116a: הגליון וספרי מינים, aus dem Grätz S. 17 schliessen will, dass hier zwischen Evangelium und gnostischen Schriften unterschieden wird, entspricht einfach der Tatsache, dass zu jener Zeit die Evangelien, oder doch wenigstens ein Evangelium sich bereits von den übrigen christlichen Schriften abhob. Wenn man in der Mischna und in den anderen talmudischen Quellen Wendungen findet, die speziell gegen die christliche Gnosis gerichtet sind, so findet man um ein Vielfaches mehr solcher Stellen, welche gegen das Christentum überhaupt gerichtet sind. Die Talmudisten liessen sich eben auf die Unterscheidung zwischen der offiziellen Kirche und den übrigen christlichen Sekten nicht ein; am Allerwenigsten aber taten das die Tannaiten der älteren Generation, wo die Verhältnisse im christlichen Lager noch gar nicht geklärt waren. — Die Hauptsache wäre aber doch nachzuweisen, dass speziell christlich-gnostische Lehren ins Judentum durch die Pflege der geheimen Disziplinen eingedrungen sind. Dass die Lehre vom hylischen Prinzip eine allgemein griechische ist, gibt Grätz selbst zu, S. 31—32, 85. Die Aehnlichkeit der Midoth-Lehre oder der Potenzen-Lehre Rabhs mit der Aeonenlehre der Gnostiker rührt einfach aus der gemeinsamen Quelle her. Die Konzeption dieser Lehre in der Baraitha und bei Rabh trägt ein so echt agadistisches Gepräge, dass man, gegen Grätz S. 36—39, sagen könnte, dass, wenn hier überhaupt ein Abhängigkeitsverhältnis obwaltet, eher die Gnostiker von den Tannaiten entlehnt haben, als umgekehrt. Entscheidend wäre doch der Nachweis, dass der Metatron Achars mit dem Demi-

urg der Gnostiker, der ja schliesslich auch nur eine Ueberzeichnung des Platonischen ist, identisch ist. Aber gerade in diesem entscheidenden Punkte versagen die Quellen. Wir haben bereits auf das Missverständnis Grätz' in der Stelle über Metatron Chag. 15 a hingewiesen, dass es sich dort gar nicht um die Begünstigung Israels, sondern um das Sitzen auf dem Throne handelt. Aber die Beziehung zu Israel ist doch nicht die charakteristische Funktion des Demiurgs bei den Gnostikern, sondern seine Funktion als *Weltschöpfer* ist dies, und gerade für diese müsste man doch eine besondere Disposition bei Achar, der sich in die Schöpfungsgeschichte vertieft, erwarten. Davon findet sich jedoch nichts, s. S. 40—47. — Noch weniger ist aus dem Gespräch R. Idiths Synh. 38b, s. oben, etwas zu entnehmen, was die Hypothese Grätz' zu unterstützen geeignet wäre, s. S. 45—46. Die Lehre, dass ein Engel die Israeliten in der Wüste geführt hat, ist doch nicht gnostisch, und Metatron heisst doch der Demiurg der Gnostiker nicht. Gerade diese Stelle beweist aber doch, dass Achar eine solche Vorstellung nicht erst bei den Gnostikern zu suchen brauchte. Es ist auch unverständlich, worin denn die Entgleisung Achars bestand, da doch der Engel Metatron eine legitime Vorstellung war. — Nebenbei bemerkt heisst: הימנותא בידן nicht: „wir haben die Ueberzeugung", sondern: wir haben in *Tradition*.

Auch sonst leidet die Abhandlung „Gnostiz. u. Judent." an der willkürlichen Absteckung des Themas. Auf die Merkaba geht Grätz nicht ein, vermutet in ihr nur allgemein Emanation und Aeonenlehre S. 53. Es bleibt nach ihm ganz unverständlich, warum R. Josua daran Anstoss nahm, dass Ben-Soma zu den „exoteritischen Forschern" gehört, war er ja selber ein Hauptträger der Geheimlehre, s. S. 56—57, und, wie bereits hingewiesen, warum man gerade *vier* zählt, die in den Pardes gingen. — M. Joël: Blicke in die jüdische Religionsgeschichte I, Excurs II, *Die Gnosis*, S. 103—170 steht im Ganzen auf dem Standpunkte Grätz', betont jedoch mehr als dieser den Einfluss des Platonismus in seinen verschiedenen Erscheinungsformen. Joel führt noch einige Stellen von gnostischer Färbung an, aber sie beweisen weder, dass Achar ein christlicher Gnostiker war, noch auch, dass die betreffenden Anschauungen der Gnosis entnommen sind. Oft handelt es sich um Elemente, welche die Gnosis der mystischen Agada entnahm. So bemerkt Grätz selbst, dass die griechische Buchstabenmystik bei Marco einen sehr fremdartigen Eindruck macht. Wenn sie also der Buchstabenmystik des Buches Jezira ähnlich ist, so muss man dies auf den Einfluss der älteren Agada, der gemeinsamen Quelle Beider, zurückführen; s. Gnostizismus und Judentum S. 105f. u. 108. —

III. Mittelalter.

1. Gaonäische Zeit.

Die verschiedenen Geistesrichtungen, welche wir in der Zeit der Tannaiten und Amoräer verfolgen konnten, erscheinen im talmudischen Schrifttum in einem nivellierenden Durcheinander. Die Pietät gegen die verehrten Autoritäten bewahrte in den beiden Talmuden und in den später gesammelten Midraschwerken Alles auf,

was man von den Früheren, sei es im Gedächtnis, sei es in schriftlichen Aufzeichnungen an Traditionsgut besass. An eine Auswahl nach eigenen Prinzipien dachte man umsoweniger, als ja die Sammelwerke, auch die beiden Gemaras, besonders in ihren agadischen Teilen, zunächst mit gar keinem Anspruch auf absolute Autorität aufgetreten sind. Wie man in der Halacha die widersprechenden Ansichten in der Diskussion festgehalten und es der lebendigen Interpretation überliess, Entscheidungsregeln für die Praxis aufzustellen, eine Aufgabe, welche den Gaonatskollegien von Sura und Pumbaditha ihre innere Bedeutung und ihre äussere Stellung sicherte, so hielt man es auch in der Agada. Die widersprechendsten Anschauungen ruhen friedlich neben einander. Die Grundprinzipien des Judentums fand man in allen Aussprüchen als den lebendigen Geist wieder, der sie beseelt, und von dem sie Zeugnis ablegen; der Widerspruch in den Konsequenzen kam offenbar gar nicht zum Bewusstsein. Im Einzelnen war es jedem, der es vermochte, überlassen, sich seine Weltanschauung selbst zurechtzulegen. Auch sind Anfragen an die Gaonen in agadischen Fragen keine Seltenheit, wenn sie auch nicht entfernt so häufig sind, wie die halachischen. Die Mischna als dogmatisches Dokument in theoretischen Fragen hat sich auch früher nur in den allgemeinsten Prinzipien durchzusetzen vermocht, in der nachtalmudischen Zeit ging diese ihre Bedeutung immer mehr zurück, um erst von den Philosophen des Mittelalters (Bachja, Jeh. Hallevi und Maimuni) unter diesem Gesichtspunkte gewürdigt zu werden. In der ersten Zeit nach dem Abschluss des Talmuds war demnach die dogmatische Situation dieselbe, wie in der vormischnaitischen Zeit.

Trotz dieser allgemeinen Nivellierung in dem talmudischen Schrifttum, teilweise aber auch infolge der Gedankenfreiheit, welche die Nivellierung im Gefolge hatte, lösten sich, kraft der inneren objektiven Konsequenz, welche den Gedanken innewohnt und das Zusammengehörige aneinanderdrängt, die ursprünglichen Strömungen wieder aus, um fortan in ihren eigenen Richtungen zu fliessen. Gedanken sind freilich schmiegsamer und weniger exklusiv als etwa chemische Elemente. Es giebt keine zwei Gedanken, und mögen sie einander noch so sehr widersprechen und aufheben, die nicht in irgend einem Menschenhirn irgend einmal eine Verbindung eingegangen sind, oder doch eine solche eingehen könnten. Ebensowenig können Gedanken, welche einmal eine Verbindung mit einander eingegangen sind, wieder vollständig von einander losgelöst werden.

Diese Einschränkung unseres Satzes von der neuerlichen Isolierung der ursprünglichen Strömungen ist so selbstverständlich, dass wir sie erst gar nicht ausdrücklich hätten hervorheben müssen. Allein diese unscheinbare Binsenwahrheit wird sich uns als der negative Koeffizient des inneren Entwickelungsprinzips der jüdischen Philosophie des Mittelalters legitimieren können. Fassen wir nämlich die Zeit vom Abschluss des Talmuds bis Moses Mendelssohn ins Auge, so stellt sich uns die Entwickelung des Geisteslebens der Juden, soweit die prinzipielle Weltanschauung in Betracht kommt, als eine Bewegung dar, deren erste Hälfte in zentripetaler, die zweite hingegen in zentrifugaler Richtung verläuft. Die Weltanschauung, in der die Einheit des geistigen Prinzips so absolut und so rein erscheint, dass sie weder durch das wie immer geartete Sein eines selbständigen Prinzips neben jenem Einen gestört, noch durch die Lehre von der Emanation des Körperlichen aus dem Geistigen einerseits getrübt und andererseits über das Sein und den Geist hinausgehoben und in einen leeren Begriff verflüchtigt wird — diese, die letzte Konsequenz des prophetischen Gottesbegriffs darstellende Anschauung vom Weltprinzip als das Zentrum gedacht, bezeichnet die Philosophie Maimunis denjenigen Punkt, an welchem die zentripetale Bewegung dem Zentrum am nächsten kam, ohne es zu erreichen. Von diesem Zentrum aus erkennen wir die Zeit vom Abschluss des Talmuds bis zum Auftreten der ersten Philosophen (um die Wende des IX—X Jahrh.) als diejenige, in welcher die Isolierung der ursprünglichen Strömungen vor sich geht und zur Trennung der Philosophie von der Kabbala führt. In der Blüthezeit der Philosophie, die wir als die klassische Perjode bezeichnen, erscheint die Kabbala, wenigstens in den Ländern, in welchen die Philosophie festen Boden gefasst hat, fast ganz zurückgedrängt. Mit Maimuni überschreitet die Philosophie ihren Höhepunkt, die von der Philosophie zurückgedrängte Kabbala tritt wieder in das aktuelle Interesse (Wende des XII—XIII Jahrh.), und von da ab beginnt ein neuerliches Zusammenfliessen der bis jetzt isolierten Strömungen, die Kabbala entwickelt sich immer mehr und mehr auf Kosten der Philosophie, sodass, trotz einiger mächtiger philosophischen Persönlichkeiten (Gersonides, Narboni, Crescas), der Einfluss der Kabbala auf die Philosophie nach und nach grösser wird, als der, welchen die Philosophie auf die Kabbala ausübt, und mit dem Beginn des sechzehnten Jahrhunderts ist er bereits so gross, dass wir mit Jehuda Abravanel die jüdische Philosophie des Mittel-

alters abschliessen können. Was von da ab an selbständigen Gedankengebilden noch erzeugt wird, ist entweder ganz Kabbala oder von kabbalistischen Elementen so stark durchsetzt (wie „Minchath Kenaoth“ von Jechiel aus Pisa und „Nischmath Chajim“ von Menasche ben Jisroel), dass es eher in die Geschichte der Kabbala gehört, als in die Geschichte der Philosophie. Nicht als ob von da ab die Kabbala alle denkenden Geister beherrschte, die auserlesensten Geister in den halachisch gebildeten Kreisen aller Länder huldigen der in den Werken der Philosophen niedergelegten Weltanschauung, aber in der Literatur herrscht ein Gemisch von Kabbala und Philosophie vor, dessen Struktur an den Ausgangspunkt, an das nivellierende Durcheinander der Agada im talmudischen Schrifttum erinnert. Die vielen homiletischen Werke, welche der Kabbala nicht huldigen und hier und da philosophische Gedanken leichteren Genres in ihre Vorträge einstreuen, meist aber ethische und geschichtsphilosophische Gedanken im Sinne der nichtmystischen Agada entwickeln, vervollständigen das Bild, indem sie an die Richtung jener Tannaiten und Amoräer erinnern, welche die Agada gepflegt haben, ohne sich mit Masse Bereschith und Merkaba zu befassen.

Im Einzelnen, unter den in unserem Schema aufgestellten Gesichtspunkten ausgeführt und auf die Beantwortung der in der bisherigen Untersuchung, mit der Tendenz auf die Fixierung der allgemeinen Charakteristik und der Quellen der jüdischen Philosophie des Mittelalters aufgeworfenen Fragen gerichtet, stellt sich uns das Bewegungsbild folgendermassen dar:

In den ersten zwei Jahrhunderten nach Abschluss des Talmuds, und schon während der Zeit der Schlussredaktion, erlitt die selbständige theoretische Fortbildung der Halacha, teils infolge der schweren Verfolgungen, welche die Juden in Babylonien unter den letzten persischen Königen zu erdulden hatten, teils infolge einer geistigen Erschlaffung, wie sie oft nach einer Perjode intensiven geistigen Aufschwunges einzutreten pflegt, einen starken Rückgang. Die wiederholte Schliessung der Lehrhäuser in der letzten Zeit der persischen Herrschaft bedeutete eine Unterbrechung der besten Traditionen, und die nicht immer einwandfreie Rivalität zwischen Sura und Pumbaditha einerseits und dem Doppelgaonat und Exilarchat andererseits in dem ersten Jahrhundert der arabischen Herrschaft war nicht geeignet, die alten Traditionen wieder aufleben zu lassen. In dieser dunklen Zeit, in welcher die halachische Literatur

fast gar keinen Zuwachs zu verzeichnen hat, ging die erste Isolierung der in den beiden Talmuden und anderen schon früh gesammelten Werken der Midraschliteratur zusammengeflossenen Strömungen vor sich. In Palästina, wo schon seit Jahrhunderten der Anbau der Halacha der Agada Platz machen musste, entwickelte sich während der Zeit, in welcher die halachische Dialektik auch in Babylon stark zurückgegangen war, wieder die alte Neigung zur Mystik, und zwar, kraft der im Stillen fortwirkenden alten Tradition, vorwiegend im Sinne der Merkaba, aber mit Verarbeitung von Motiven auch aus der Ideenlehre. Der reinen Merkabalehre am Nächsten kommen besonders die Werke Schiur Komah (Dimension Gottes) und Hechaloth (Paläste, Himmelskapellen) di R. Ismael, das Motiv der Ideenlehre hingegen tritt am stärksten in dem Alpha Betha di R. Akiba (zwei Versionen) auf. Neben diesen gibt es eine ganze Reihe von Werken, in welchen Merkaba und Bereschith in einander geraten erscheinen, wie Majon Chokhma (Quell der Weisheit), Midrasch der zehn Gebote, Midrasch Petirath Mosche (über den Heimgang Moses), Midrasch Khonen und Andere (doch mögen die zuletzt genannten Werke noch jüngeren Datums sein). In manchen dieser Werke erscheint die Thora als Logos geschaffen, in anderen dagegen erscheint die Thora oder der Stab Moses in der Idee, dem das Tetragrammaton eingezeichnet ist, als das ewige ungeschaffene Schöpfungsorgan. Manchmal liegen die verschiedenen Elemente so widerspruchsvoll neben einander, dass man sie rein mechanisch scheiden kann[1]). Im Ganzen jedoch darf

---

[1]) Die Schöpfung der Thora lehrt מדרש עשרת הדברות Jellinek, Betham-Midrasch I. S. 62f.; S. 62: ברא את התורה — יעץ בה; S. 67: אמרו חכמים, שנבראה התורה; über den Stab Gottes als Requisit der Merkaba und in Verbindung mit der Ideenlehre als Schöpfungsorgan s. מדרש פטירת משה ibid. S. 115f., S. 121: ומשרביט שלי, שחקוק עליו שם המפורש, שבו בראתי העולם תחלה שממנו נתתי לך דוגמא בעולם הזה . . . . שרביט שלי אחד משמונת אלפים ושבע מאות וששים רבוא מאותו של עולם הבא; Verbindung von Emanation und Logoslehre in מדרש כונן ibid. II. S. 23f., S. 23: דבר אחר תורה בלשון יון קורין למראה ודמות תוריאה (θεωρία), כלומר שהיתה סתומה ואחר כך נראית . . . קשורה בזרעו של הקדוש ברוך הוא; über die θεωρία und ihre schöpferische Kraft s. Plotin Enn. III, B. 8, 1—8, jedoch scheint hier keine Abhängigkeit von Plotin vorzuliegen; bei Plotin bezeichnet die θεωρία oder θέα nicht die schöpferische Kraft an sich, dafür pflegt er βλέπω oder ὁράω, oder auch die Formen von ἐνιδεῖν (vrgl. εἶδος) zu gebrauchen, s. Enn. III,5,1 f, V,1,3f., 6.7; V,2,1. 3,3 u. — Die Wendung קשורה בזרעו של הקב"ה erinnert an den Ausspruch B. Pasis in Jerus. Chag. 2,1 Anf., der ebenfalls Motive aus Bere-

man sagen, dass die Motive der Merkabalehre in der palästinensischen Mystik vorherrschend sind. Diese mystischen Werke fanden nach und nach auch in Babylon und Egypten Eingang, die älteren Schriften besonders wohl in der Zeit der Verfolgung unter Heraklius (628), in welcher die Juden in grossen Scharen aus Palästina auswanderten. — Aber auch in Babylon selbst lebten alte mystische Neigungen, vielleicht unter dem Einfluss Palästinas, wieder auf. Das Buch Jezira scheint ein babylonisches Produkt zu sein. Es scheint die Fortbildung jener Richtung zu sein, welche Rabh in Babylon gepflegt hat. Saadja (Einleitung zum Jezira-Kommentar) hält das Buch für ein Erzeugnis Palästinas, weil die darin an die Aussprache einzelner Laute geknüpften Bemerkungen nur in der palästinensischen Aussprache gerechtfertigt sind, unter den modernen Forschern entscheiden sich manche für Palästina auch noch wegen der hebräischen Sprache, in der es abgefasst ist, andere entscheiden sich für Babylon wegen der griechisch-arabischen Elemente, welche in dem Buche konstatiert worden sind. Wenn wir aber den Grundstock des Buches auf Rabh, von dem wir wissen, dass er sein mystisches System aus Palästina mit sich mitgebracht hat, zurückführen und das Buch in der vorliegenden Gestalt als eine durch Ergänzungen und Glossen nach und nach entstandene, erst in der ersten Zeit der Verbreitung des Arabischen in Babylon vollendete Rezension ansehen, werden all die scheinbar nach entgegengesetzten Richtungen weisenden Indizien ihre genügende Erklärung finden[1]). Entscheidend für diese unsere Annahme ist aber der Inhalt des Buches. Das ganze Buch ist nichts Anderes als eine nähere Ausführung des im Namen Rabhs überlieferten Satzes, dass Bezalel die Weisheit besessen und es verstanden habe, jene Kombinationen von Buchstaben vorzunehmen, aus welchen die Schöpfung hervorgegangen ist. Diese im Satze Rabhs nur angedeuteten Kombinationen werden hier tatsächlich ausgeführt. Die zehn Sephiroth (I, 2—9,14) sind nichts Anderes als die von Rabh gezählten zehn Potenzen, deren zwei erste auch mit denselben Namen benannt werden, und ist es

---

schith und Merkaba mit einander verbindet; modifiziert b. Chag. 12b ob. im Namen R. Joses. — Thora und Thron nebeneinander als Ursprung alles Seins s. מדרש כונן, S. 24f: הקדוש ברוך הוא ברא הכל מאתיות התורה, dann aber: יום ראשון נטל שלג מתחת כסא הכבוד; s. oben.

[1]) Siehe über diese Frage Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala I, Jezira S. 1—16 und Jezirah ed. L. Goldschmidt, Einleitung, wo die Literatur angegeben ist; nach der Einteilung dieser Edition zitiere ich hier. —

deutlich genug, dass die weitere Ausführung dem Leser empfohlen wird[1]). Doch ist hier die Ideenlehre, die ja schon bei R. Akiba durch die Gleichung: Ideen-Laute einen jüdisch schattierten pythagoräischen Anstrich hatte, sehr stark mit der Zahlenlehre kombiniert, eine Verbindung, welche die Ideenlehre, besonders in der Ueberlieferung Aristoteles, schon bei Plato eingegangen ist. Auch das Prinzip der Bisexualität, das im Buche Jezira vertreten wird, führt uns auf Rabh als den Urheber oder Tradenten. Es ist daher nicht gerechtfertigt, die Worte: „männlich und weiblich", welche bei der Entwickelung der Schöpfung aus den Kombinationen der einzelnen Lautmotive mit den Grundstoffen oder den Potenzen stets hinzugefügt werden, als unecht zu streichen. Sie gehören gewiss mehr als vieles Andere, das man ganz unangefochten lässt, zum alten Grundstock der Gedanken, aus denen dieses Buch allmählich entstanden ist. Jedenfalls müssen diese Worte in den ersten drei Sätzen, in denen sie vorkommen, bei den Kombinationen der Buchstaben mit den Grundelementen zur Schöpfung von Himmel und Erde und des Menschen (III, 8—10), wo sie auch weniger angefochten erscheinen, beibehalten werden. Mögen dann auch diese Worte bei der Ausführung der Teile dieser drei Hauptschöpfungen spätere Zusätze sein, so sind sie doch im Geiste des Ganzen begründet. Man kann in diesem Buche überhaupt schwer etwas als unecht streichen, wo nicht ganz sichere Kriterien dafür sprechen. Es gibt hier Elemente aus verschiedenen Lehren, die vom Hause aus parallel waren, hier aber mit einander zu einer lose gefügten Einheit verarbeitet sind. Die sieben Potenzen: Leben, Friede, Weisheit, Reichtum, Gunst, Samen und Herrschaft, konkurrieren mit den zehn Sephiroth, wie überhaupt das Zahlenmotiv zehn mit dem Zahlenmotiv sieben (IV, 1 f.) Ebenso

---

[1]) I,4: עשר ספירות בלימה עשר ולא תשע עשר ולא אחת עשרה הבן בחכמה וחכם בבינה בחון בהם וחקור מהם (דע וחשוב וצור) והעמד דבר על בירורו והושב יוצר על מכונו (כי הוא יוצר ובורא לבדו ואין זולתו ומדתו עשר ואין להם סוף). Es ist klar, dass hier dem Leser empfohlen wird, die zehn Sephiroth nach dem Schema Chokhma, Binah und so weiter auszuführen: man beachte besonders den Ausdruck: והעמד דבר על בירורו, d. h. man soll ein jedes דבר von den עשרה דברים Rabhs, b. Chag. 12 a, richtig erfassen: ferner die unverständlichen Worte: והושב יוצר על מכונו, sie haben nur einen Sinn, wenn man sie auf die Potenzen צדק ומשפט bezieht, die Rabh mit dem Schriftwort: צדק ומשפט מכון כסאך belegt; endlich die Worte: ומדתו עשר zu vergleichen mit den dem Satze Rabhs korrespondierenden Sätzen Ab. d. R. N. 37, 6—8; besonders zu vgl. 8: שבע מדות שמשמשות לפני כסא הכבוד mit Jezira I,6: עשר ספירות בלימה . . . ולפני כסאו הם משתחוים.

konkurrieren die drei Elemente: Luft, Wasser, Feuer, welche offenbar als Emanation aus dem Geiste gedacht sind: „Eins bedeutet den Geist des lebendigen Gottes, aus dem Geiste Luft, aus der Luft Wasser, aus dem Wasser Feuer“ (I, 14, Zusammenfassung von I, 9—13), mit der Lehre, welche die drei Elemente von einem Urstoff ableitet (II, 6—III, 10): „Er schafft ein Etwas aus dem Tohu und macht das Nichtseiende (τὸ μὴ ὄν) zu einem Seienden (ὄν).“ Man hat mit Recht darauf hingewiesen, dass sich eine Parallele zu der Ansicht von diesen drei Grundstoffen im Midrasch findet. Die betreffende, anonym gehaltene Stelle (Ex. r. 15,22) überliefert uns eine eigenartige, vielfach Elemente aus der Tiamatsage verwertende Homilie, in der eine ähnliche Kombination von Elementen und (drei) Potenzen aufgestellt wird: Drei Geschöpfe waren vor der Welt: Wasser, Feuer, und Luft. Das Wasser ward schwanger und gebar die Finsternis, das Feuer ward schwanger und gebar das Licht, die Luft ward schwanger und gebar die Weisheit. Wenn man nun in Palästina mit babylonisch-persischen kosmogonischen Mythen operierte, und sie mit der Weisheitslehre kombinierte, so werden wir uns nicht verwundern, wenn man derlei Mythen in Babylonien kannte und verarbeitete. Und man wird gestehen müssen, dass diese Mythen einer sehr beachtenswerten Läuterung unterworfen wurden, bevor sie in das Buch Jezira aufgenommen worden sind. Als ursprünglich wird man hier jedenfalls die Lehre von dem Urstoff und den zehn Sephiroth als Potenzen betrachten müssen, denn die Lehre vom Urstoff gehört eben zur Ideenlehre. Zwar weicht hier auch Rabh mit dem Satze von den zehn am ersten Schöpfungstage geschaffenen Dingen (b. Chag. 12a, s. oben), in denen man ebenfalls den Einfluss babylonisch-persischer Kosmogonie und zur Noth die Elemente des Jezirabuches wiederfinden könnte (neben Himmel und Erde und den Zeitmassen von Tag und Nacht zählt Rabh: Tohu, Bohu, Licht (Feuer), Finsternis, Luft und Wasser; Tohu und Bohu werden schliesslich auch in Jezira I, 9 erwähnt), von der konsequenten Ideenlehre ab, wie schon vor ihm R. Akiba. Allein da das Nichtseiende hier fast mit Sicherheit die ungewordene Hyle bezeichnet, so darf man annehmen, dass sie zusammen mit der Lehre von den zehn Sephiroth und den Buchstaben, welche hier ebenfalls als ungeschaffen erscheinen, ein geschlossenes System für sich gebildet haben. Dies würde eine prinzipielle Abweichung von Rabh bedeuten, ohne aber deshalb unsere Behauptung zu erschüttern, dass die Elemente dieses

Systems auf Rabh zurückgehen. Die Beeinflussung in der Richtung der konsequenteren Ideenlehren gibt uns jetzt, nachdem wir wissen, dass man in Babylon um diese Zeit die Werke Philos in Händen hatte (s. w. unten), gar keine Rätsel auf. Aus dem Buche Jezira lässt sich also leicht ein ganzes geschlossenes System der Schöpfungslehre ausscheiden, welches sich aus den Elementen der Lehre Rabhs aufbaut und nur in der Frage der Kreatürlichkeit alles Seins neuen Einflüssen unterlegen erscheint. Das Motiv der Siebenzahl lässt sich allerdings sehr schwer ausscheiden, es fällt aber auch ebenso in die Richtung der Ideenlehre, wie das Motiv der Zehnzahl. Eine ältere Tradition zählt ja auch nur sieben Potenzen, die allerdings auch in Namen und Inhalt von den sieben Potenzen im Jezira-Buche abweichen (Ab. d. R. N. 37,6—8; s. oben). Dagegen lässt sich die Partie im ersten Abschnitte des Buches, welche die Emanation des Körperlichen aus dem Geiste zu lehren scheint, sehr leicht ausscheiden, ohne irgend eine auch nur entfernt empfindliche Lücke zu verursachen. Ja, mehr noch: Es werden dadurch ein stark hervorstechender Mangel an Geschlossenheit und Harmonie und eine überflüssige, oder gar widerspruchsvolle Doublette beseitigt, wodurch das ganze Buch viel durchsichtiger und verständlicher sein würde[1]).

---

[1]) 1) Die Partie I, 9—14 behandelt dieselbe Frage, wie II,6—III,1—7, nämlich die Frage der Urmaterie, und werden zwei verschiedene Lösungen gegeben, die erste: Emanation, die zweite: Urhyle, selbst wenn man dabei an eine aus dem Nichts geschaffene Urhyle denken sollte. 2) I,8 bezeichnet, nach der verbreitesten Textordnung, offenbar den Schluss dessen, was der Verfasser über die Sephiroth zu sagen für erlaubt hält: ...עשר ספירות בלימה בלום פיך מלדבר ולבך מלהרהר ועל דבר זה נכרתה ברית; nach der Disposition in I, 1.2 müsste jetzt die Diskussion der zweiundzwanzig Laute folgen, was erst in II,1 tatsächlich geschieht. 3) Wenn man I, 9—14 ausscheidet, so kommt das Wort רוח für das Element Luft in keinem unangefochtenen Stücke (so, z. Bsp., in keinem der als echt ausgezeichneten Stücke in der Ed. Goldschmidt) wieder vor; Luft heisst אויר (was auch für den griechischen Einfluss sprechen würde, wenn אויר nicht ein im talmudischen Schrifttum alteingebürgertes Wort wäre); III,8: המליך אות א' ברוח . . . וצר בהן אויר heisst רוח Wind; erinnert jedoch an I, 9 - 14 und ist unsymmetrisch; man erwartet: א' באויר; vielleicht eine Harmonisierung; VI, 15 רעשן ברוח erinnert zwar der Zusammenhang mit Feuer und Wasser an die drei Elemente von I, 9—14, aber das רעשן besagt deutlich, dass hier an Sturm und Wind zu denken ist; auch scheint dieser ganze Satz einmal den Schlusssatz des ganzen Buches gebildet zu haben, er mag als Unterschrift für den Verfasser Abraham hinzugefügt worden sein; übrigens kann die Interpretation Saadjas von der doppelten Luft die wirkliche Absicht des Verfassers sein; s. w. unten. 4) Wenn man I, 9 - 14 ausscheidet, verschwindet der einzige entschieden die mit der Emanation zusammenhängende Merkaba vertretende Satz I, 12, und der erste Abschnitt entspricht so dem Charakter des ganzen Buches

Damit würde aus dem Buche Jezira, soweit die unangefochtenen Teile in Betracht kommen, das Wenige verschwinden, das es als eine Kombination von Merkaba und Ideenlehre erscheinen lässt. Ob nun unsere Konjektur zutrifft, oder auch nicht, schon die Tatsache dass wir nur fünf Sätze aus dem unangefochtenen Teile des Textes ausscheiden müssen, um daraus Alles zu entfernen, was von der Merkaba darin enthalten ist, spricht zur Genüge dafür, dass das Buch Jezira auf dem Boden der Ideenlehre sich aufbaut[1]). Und so würden wir auch hier die oben gemachte Beobachtung bestätigt finden, dass in den mystischen Kreisen Babylons die Ideenlehre, während in Palästina die Merkaba vorherrschend war. Um aber nicht gerade auf die Hypothese, dass das Jezirabuch in Babylon entstanden sei, bauen zu müssen, wollen wir uns damit begnügen, darauf hinzuweisen, dass die in unseren Fragen zu Babylonien zu zählenden Territorien, Egypten und Kairuan, uns die ersten bedeutenden, hier zu behandelnden Philosophen geschenkt, und dass diese Philosophen

---

in seinen unangefochtenen Teilen. I,6 ist ein diskret symbolischer Sprachgebrauch: לתכליתן אין להן קץ widerspricht übrigens 7: נעוץ סופן בתחלתן; IV,4: היכל הקדש ist das himmlische Heiligtum.

[1]) Die Merkaba ist, wie erwähnt, nur in einem dieser fünf Sätze, I, 12 vertreten: ארבע אש טמים חקק וחצב בה כסא הכבוד שרפים ואופנים וחיות הקדש ומלאכי השרת. Der Thron und Alles, was zu ihm gehört, ist somit geschaffen, während von den Sephiroth und Buchstaben dies nicht gesagt wird. Auch in seiner gegenwärtigen Gestalt legt somit das Buch auf die Merkaba keinen grossen Wert. In der eigentlichen Entwickelung der Schöpfung aus den Lautkombinationen, III, 7 ff., wird auf die Merkaba gar keine Rücksicht genommen. —

Franck, La Kabbale, 3. Aufl. Paris, 1892 S. 110f. u. 117f. sieht das ganze Buch Jezira im Lichte der Emanationslehre; Grätz, Gnostizismus S. 111, 112, 123, 124 vereinigt beide Lehren, was philosophisch keinen rechten Sinn giebt: Wenn Gott aus dem Nichts schafft, wozu die Emanation? Nach Franck hängt der Satz II,6 in der Luft; D. H. Joël, Die Religionsphilosophie des Sohar, S. 60,1, 148f. u. an vielen Stellen des Buches, leugnet die Emanationslehre im Buche Jezira (aber auch im Sohar). Er stützt sich auf das עשה את אינו ישנו, um die Schöpfung aus dem Nichts als den Grundgedanken des Buches hinzustellen. Aber gerade das את אינו als Objekt spricht für die Annahme der ewigen Hyle. Alle drei, und auch andere Interpreten, die ich gesehen habe, sind sich nicht darüber klar geworden, dass es sich hier um zwei parallele Theorieen handelt. Franck S. 111 fühlt fast die Verschiedenheit der beiden Theorien: A cette théorie, si toutefois nous ne faisons pas une distinction plus apparente que réelle, s'en mêle une autre etc., aber er sieht nicht die prinzipielle Differenz, welche zwischen Beiden obwaltet. —

ihre philosophischen Arbeiten mit Kommentaren zum Buche Jezira eröffnet haben. Damit wollen wir nur zum Resultate gelangt sein, dass diejenige Bewegung im Geistesleben der Juden des Mittelalters, welche auf die Entwickelung der jüdischen Philosophie gerichtet war, mit der Loslösung der Ideenlehre von der Merkaba angefangen hat und im Kampfe gegen die Ideenlehre grossgeworden ist. Jetzt freilich sehen wir das nur gleichsam an dem Omen, dass Israeli und Saadja mit der Ueberwindung der Ideenlehre (und selbstverständlich auch der von ihnen gar nicht recht wahrgenommenen Emanationslehre) in dem Buche Jezira, begonnen haben. Ganz klar werden wir diesen Sachverhalt erst in der Darstellung selbst sehen, doch werden wir das schon hier, in der Fortsetzung der einleitenden Untersuchung, noch besser sehen und verstehen.

2. Klassische Perjode.

a. Philosophen des Ostens.

Die Bedingungen für die Entwickelung des philosophischen Denkens im Judentum auf neuer, dialektischer Grundlage, deren erste reife Ergebnisse um die Wende des IX—X Jahrhunderts in die Erscheinung treten, sind aus zwei Faktoren zu begreifen, deren Wirkungen im achten und neunten Jahrhundert vor sich gehen. Diese Faktoren sind: die neuerliche, unmittelbare Berührung des Judentums mit der griechischen Philosophie und die karäische Bewegung. Gelegenheit zu einer neuerlichen, unmittelbaren Berührung mit der griechischen Philosophie hatten die Juden wohl noch unter den letzten Sassanidenherrschern. Die von Chosran Anošarwân in Gondešâpûr begründete Akademie (530) war eine Pflegestätte griechischer Bildung und Philosophie. Es war dies die Zeit, in welcher die Saburäer in den nach dem Tode Kobads wiedergeöffneten Lehrhäusern von Sura und Pumbaditha an der Schlussredaktion des Talmuds arbeiteten. Und wenn auch nach dem Tode Chosrans, unter Hormisdas, eine neue Verfolgung eintrat, und die Lehrhäuser von Sura und Pumbaditha wieder geschlossen waren, so sind sie doch bald wieder geöffnet worden, und die Akademie in Gondešapur bestand noch lange bis in die abessidische Zeit hinein (750). Auch sonst hatten die Juden Gelegenheit, mit den Pflanzstätten griechischer Bildung in den syrischen Klöstern und in der mesopotamischen Stadt Harrân in Berührung zu kommen [1]. Und in

---

[1]) S. Brockelmann, Geschichte d. arabischen Literatur, Weimar 1898, (II, 1902), I, S. 202 f.

den anderen Wissenschaften gingen ja auch die Juden den Arabern vielfach voran. Der jüdische Arzt Messer Ǧawaih aus Basra übersetzte schon früh (um 680, Grätz V, 173) eine medizinische Schrift ins Arabische, also zu einer Zeit, als die arabische Wissenschaft noch kaum angefangen hatte. Und auch zur Zeit, als die Araber in Babylonien schon eine ziemlich entwickelte Wissenschaft besassen, waren noch Juden die führenden Geister in der Mathematik und der Astronomie. Den Almagest des Ptolemäus, aus dem alle Araber geschöpft haben, hat der Jude Sahal Rabban, der Rabbanite, übersetzt und den Arabern zugänglich gemacht (um 800, ibid. 224). Von dem ältesten bekannten mathematischen Schriftsteller der Araber, Abû Abdallâh M. b. Mûsâ al. Hwârismî (um 820) weiss man, dass er von den Juden mehr gelernt hat als von den Griechen[1]). Wenn aber trotzdem gerade in der Philosophie die Juden die Schüler der Araber geworden sind, oder, um uns sofort richtiger auszudrücken: wenn gerade in der Philosophie, die sich mit Fragen beschäftigt, für welche die Juden aller Zeiten ein lebendiges Interesse hatten, die Araber den Juden in einem gewissen Sinne vorausgegangen sind, so muss das, ausser dem äusseren Grunde, dass den Juden in der arabischen Zeit die Bildungsmittel in grösserem Masse, als früher, zugänglich gemacht worden sind, seinen innern Grund haben. Wir haben nun den Grund dafür eigentlich schon kennen gelernt, er lag, wie wir gesehen haben, in der innern Disziplin des Judentums. Im Verhältnisse zu den Arabern werden wir ihn nun in neuer Beleuchtung sehen. Den Vorsprung der Araber bezeichnet zunächst der Kalâm, besonders der freiere Flügel desselben die Mu'tazila. Worin aber besteht dieser Vorsprung? Die Grundideen der mu'tazilitischen Spekulation: Einheit und Gerechtigkeit Gottes, Leugnung der Eigenschaften Gottes, die Allegorisierung anthropomorphistischer Aeusserung des Korâns und der Tradition, die Leugnung der Ewigkeit des Korâns, die Willensfreiheit des Menschen und ähnliche Lehren entnahmen die Mu'taziliten, wie arabische Schriftsteller selbst bezeugen, dem Judentume[2]). Das

---

[1]) ibid. S. 215–16; s. auch S. 220 in Bezug auf Astronomie und Astrologie. —

[2]) Dreizehnter Jahresbericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, Martin Schreiner: Der Kalâm in der jüdischen Literatur, 1895, S. 1—4. — Schahrastâni weiss von den Jahûd nur die Aehnlichmachung zu berichten, s. w. Attributenlehre, von einem Einfluss der Juden auf die Mu'tazila in ihren Grundlehren weiss er nichts zu berichten; das erklärt sich aus seiner sehr mangelhaften Kenntnis des Judentums. —

waren eben die autoritativen Lehren des Judentums. Unter den Vertretern der Mystik gab es allerdings, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, auch solche, die die Ewigkeit der Thora lehrten, und die grosse orthodoxe Partei des Kalâms, die vor dem Auftreten Wâsil b. ʿAtâs, des Begründers der Muʿtazila (730—740), allein die Theologie vertrat, eignete sich ja diese Lehre auch an. In der Attributenfrage sahen wir bei den jüdischen Mystikern die Neigung zur Hinaushebung Gottes über das Sein und das Denken. Und wenn man auch die jüdische Mystik trotzdem von einem gewissen mythologischen Anthropomophismus auch in Bezug auf die Attribute nicht freisprechen kann, so wird man eben auch in Bezug auf diese Frage sagen müssen, dass die orthodoxen Mutakallimun der jüdischen Mystik, die Muʿtaziliten hingegen dem autoritativen Judentum sich angeschlossen haben. In den anderen Fragen, der Gerechtigkeit Gottes und der Willensfreiheit, blieben die Orthodoxen auf dem altarabischen, später von Ašʿari (873—935, älterer Zeitgenosse Saadjas) und von dem von ihm begründeten ašʿaritischen Kalâm nur stärker hervorgehobenen und in einem geschlossenen, auch die anderen Streitpunkte umfassenden System entwickelten fatalistischen Standpunkt[1]), während die Muʿtaziliten das Werk Muhammeds, sein Volk der jüdischen Lehre zuzuführen, eigentlich nur ergänzen wollten, indem sie auch die Lehre der Gerechtigkeit und der Willensfreiheit als mit dem Korân verträglich hinstellten: Der Satz des R. Chanina b. Chama: Alles ist in der Hand Gottes, mit Ausnahme der Gottesfurcht (b. Meg. 25 a), findet sich bei den älteren Mutakallimun mit einer fatalistischen Aenderung am Schlusse, bei Wâsil hingegen findet er sich ganz in der talmudischen Fassung (Schreiner, 4, Schahr. 32, Hb. 46). Wir kennen die ganze wissenschaftlich und philosophisch geläuterte Richtung der Gedanken des Arztes R. Chanina: Von ihm wissen wir auch, dass er ein Gegner des Gebrauchs von Attributen Gottes war (b. Ber. 33b, Meg. ib.), und zwar bezeichnet er dies ausdrücklich als die allgemeingiltige für die Praxis von jeher massgebende autoritative Norm. Man wird also schwer sagen können, dass Saadja und Almo-

---

[1]) Schahrastâni S. 20: פאערץ (אלאשערי) ענה ואנחאז אלי טאיפה אלסלף ונצר מדהבהם עלי קאעדה כלאמיה פצאר דלך מדהבא" מנפרדא". Alašʿari stellte die Ansichten der Alten auf kalamistische Grundlage, d. h. er bediente sich der von den Muʿtaziliten ausgebildeten wissenschaftlichen Methode; Haarbrücker I, S. 29. —

qammes, die zwei einzigen jüdischen Philosophen des Morgenlandes, deren Schriften uns genügend bekannt geworden sind (Saadja schrieb sein philosophisches Hauptwerk in Bagdad, Almoqammes schrieb in Kairuan (Nordafrika, Tunis), stammte aber aus dem Irâq), und bei denen wir den unmittelbaren Einfluss der Mu'tazila wahrnehmen, es nötig gehabt hätten, von den Mu'taziliten grundlegende philosophische Gedanken zu entlehnen. Ob die Gaonen vor Saadja philosophische Werke geschrieben haben, ist sehr unsicher, auch von den letzten Gaonen nach Saadja wissen wir nur sehr wenig, die Frage muss also entschieden werden aus den Werken dieser beiden Philosophen, vorzüglich aus denen Saadjas (da wir von Almoq. nur Fragmente besitzen), mit Hinzuziehung seiner Zeitgenossen, des älteren, Isak Israeli, und des jüngeren, des Schülers Israelis, Dunasch ben Tamim Abusahal, welche, wie Saadja, aus Egypten stammten, aber auch dort, beziehungsweise in Kairuan mit philosophischen Werken aufgetreten, und demgemäss als Mitbegründer der jüdischen Philosophie des Mittelalters zu betrachten sind[1]). Denn so müssen wir die Frage formulieren: Was hat der Mu'tazilismus zur Begründung der jüdischen Philosophie des Mittelalters beigetragen? Und da wir als das neue Element in der jüdischen Philosophie des Mittelalters in ausgedehnterem Masse und in prägnanterem Sinne, als dies in den bisherigen Darstellungen geschehen ist, den Aristotelismus erkennen werden, so stellt sich die Frage so: Was hat der Mu'tazilismus zur Einführung des Aristotelismus in die, bisher in den Bahnen des Platonismus sich bewegende jüdische Spekulation beigetragen? Wir glauben nämlich in der strittigen Frage über den Einfluss des Aristotelismus auf die ältere Mu'tazila, ja auf den ältesten Kalâm überhaupt, der Ansicht Maimunis folgen zu müssen, der diesen Einfluss als unzweifelhaft hinstellt[2]). Nun soll nicht etwa der Versuch

---

[1]) Ueber die Philosophie oder Kabbala bei den Gaonen siehe M.N. I, Schluss, Guide I, S. 462 addit. zu S. 459,4; III,17, Guide III, S. 128,4; Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre u.s.w., Gotha 1877, Nachträge S. 503; Schreiner, Kalâm, S. 5; Grätz VI, N. 2, hebr. Uebersetzung IV, Zusätze Harkavys S. 7–9, wo ein Literaturverzeichnis zu dieser Frage gegeben ist. —

[2]) MN. I, 71: ודע כי כל מה שאמרוהו הישמעאלים בעניינים ההם, והם המעתזלה והאשערייה כולם הם דעות בנויות על גזרות והקדמות לקוחות מספרי היונים והארמיים, אשר השתדלו לחלוק על דעות הפלוסופים ובטול מאמריהם; 73,3 über die, mit der ersten kalamistischen Prämisse von den unteilbaren Stoffatomen zusammenhängende Prämisse von den unteilbaren Zeitatomen. Zur Erklärung dieser Prämisse sagt Maimuni: וזה שהם ראו בלי ספק מופתי אריסטו אשר הביא ראיה בהם, שהדרך והזמן והתנועה המקומית

unternommen werden, den Einfluss des Mu'tazilismus auf Saadja und Almoqammes, und durch Saadja auch auf die erste Pforte der „Herzenspflichten“ Bachjas (Schreiner, in Bezug auf die anderen

---

שלשתם שוים במציאות. Diese Annahme Maimunis wird sich uns in dem vierten Buche der gegenwärtigen Schrift: Ueber die vier Postulate, dermassen bis zur Evidenz bestätigen, dass wir uns zu ihr bekennen müssen, obschon sie unserer Ansicht von der Selbständigkeit, mit der die jüdische Spekulation sich des Aristoteles bemächtigt hat, einigen Abbruch tut. Renan, Averroës et l'Averroisme[3] S. 101, stellt diesen Einfluss in Bezug auf den älteren Kalâm in Abrede, Schreiner sagt auch von den Mu'taziliten, S. 2: „Der Einfluss der griechischen Philosophie, besonders aber derjenige des Aristoteles, ist in den Systemen der Mu'taziliten ein geringer, trotzdem, dass es mu'tazilitische Schriften gibt, welche auf eine eingehende Beschäftigung mit den Schriften des Aristoteles schliessen lassen.“ Brockelmann I, S. 192 hält es für sehr wahrscheinlich, dass schon die ältesten Mu'taziliten ihren Geist an der griechischen Dialektik geschult haben, meint aber, dass dies nicht direkt nachgewiesen werden könne. Die Ansicht Maimunis verdient aber alle Beachtung, wenn man bedenkt, dass der Lehrer Wâsils, Al-Hasan aus Baṣrî (gest. 728), der Schüler von Johannes Damasenus war, Brockelm. I, S. 66—67. Schreiner S. 44—45, der die Ansicht Maim. von dem christlichen Einfluss auf den älteren Kalâm, ebenfalls zu Unrecht, zurückweist (darüber weiter unten), hätte in Bezug auf den Begründer des Mu'tazilismus auf diese Tatsache Rücksicht nehmen müssen. Wâsil hatte also gewiss Gelegenheit, Aristoteles kennen zu lernen. Entscheidend aber ist, wie gesagt, das, was Maim. aus den Lehren der Mu'taziliten mitteilt. Schreiner das. behauptet nun zwar, dass sich Maim. hauptsächlich gegen den as'aritischen Kalam seiner Tage wendet und ihre Lehre vorzüglich darstellt. Aber Schreiners Darstellung selbst führt uns darauf, dass gerade jene Lehren, welche M. auf den missverstandenen Aristoteles zurückführt, den älteren Mu'taziliten und dem späteren as'aritischen Kalâm gemeinsam sind. S. 8—9: die Atome und „der Sprung“; S. 46: d. leere Raum; 48: Verh. der Akzidenzen zu den Substanzen; 50: die Existenz der Privationen; 52: über Zusammensetzung und Auflösung der Substanzen. Von diesen Lehren gibt Schreiner selbst zu, dass sie auch die alten Mu'taziliten lehrten. Dass Maim. auch neuere, und besonders auch aš'aritische Lehren anführt, ist selbstverständlich, ändert aber nichts an der Tatsache, dass er den Altmu'taziliten Lehren zuschreibt, welche nach seiner Ansicht auf dem missverstandenen Aristoteles beruhen; was, wie gesagt, unsere Darstellung bestätigen wird. Schreiner kann sich allerdings auf Schahrastâni berufen, der das Bekanntwerden der Mu'taziliten mit den Werken der Philosophen in die Zeit al-Mâmûns (813—833) setzt (18, Hb. 26), Schahr. sagt jedoch das Alles nur aus eigener Vermutung, wie er dann auch bald die Zeit Hârun al-Rašîds (786—809) als diejenige bezeichnet, in welcher die Glanzepoche des Kalâms beginnt, S. 19, Hb. 28; s. auch S. 31 Ende, Hb. 45. Wahr ist nur, dass d. Mu'taziliten erst in späterer Zeit begonnen haben, die Lehren der Philosophen sich anzueignen. In der Beurteilung der Quellen des Kalâms nach inneren Kriterien ist Maim. massgebender als Schahrastâni.

Pforten ist das keineswegs erwiesen, auch ist die Selbständigkeit Bachjas in der Durchführung allgemein zugegeben) in Darstellungsmethode, Beweisführung und Problemstellung in Abrede zu stellen. Es soll nur über das Mass dieses Einflusses zweierlei hervorgehoben werden. Erstens hat man den Einfluss der Mu'tazila auf diese Denker auch in Problemen und Ideen gefunden, welche die jüdischen Philosophen aus dem talmudischen Schrifttum geschöpft haben, von wo aus sie auch zu den Mu'taziliten gelangt sind[1]). Zweitens aber erscheint das neue philosophische Moment, welches bei den Mu'taziliten aus der Verbindung jüdischer Ideen mit der dialektischen Methode Aristoteles und den Grundbegriffen der Aristoteli-

[1]) Schreiner selbst, wie schon vor ihm auch Guttmann, die Religionsphilosophie des Saadja, und Andere, weisen darauf hin, dass Saadja, auch da, wo er von den Mu'taziliten beeinflusst ist, selbständig vorgeht und an die talmudisch-midraschischen Vorstellungen und Ideen anknüpft, s. besonders Kalâm S. 19, dann den Hinweis auf einzelne Kapitel des Emunoth, in denen Saadja einfach altjüdische Gedanken weiterspinnt, so S. 16, Verdienst und Schuld, S. 20, Messias und Jenseits, 21, das zehnte Kapitel über praktische Sittenlehre. Auch betont Schreiner die Selbständigkeit Saadjas in den Beweisen für das Dasein Gottes, wo der mu'tazilitische Einfluss am stärksten ist, S. 21. Und im Wesentlichen reicht die Bildung meiner Anschauung von der Selbständigkeit der jüdischen Philosophen, im Gegensatze zu der bei den meisten Darstellern im Widerspruch mit den sonstigen Versicherungen zu Tage tretenden Anschauung, in jene Zeit zurück, in welcher es mir vergönnt war, einige Jahre bei Schreiner Religionsphilosophie zu hören. Aber die grosse Vorliebe Schreiners für die arabischen Quellen, in denen er sich so heimisch fühlt, besonders für die Mu'taziliten, für die er eine gewisse Bewunderung hegt, liess ihn oft mu'tazilitischen Einfluss sehen, wo in Wahrheit die Mu'taziliten von jüdischen Ideen beeinflusst sind. So in der Frage der Einteilung der Gebote in Vernunft- und Offenbarungsgebote, S. 13. Wenn Maim. (8. Kapitel) auch sagt, dass Saadja darin von den Mu'taziliten abhängig ist, so stammt diese Einteilung in Wahrheit aus dem talmudischen Schrifttum, s. Haschiloach VI, 71; über die besondere Stellung Maimunis, Lebensanschauung S. 29 u. Dogmengeschichte, d. Kap. Maimuni. S. 28 wird die Idee d. Dankbarkeit gegen Gott und der Gerechtigkeit Gottes bei Ibn Saddik auf den Mu'tazilismus zurückgeführt! Ebenso S. 29, die Leiden der Kinder, das ist eine im talm. Schrifttum vielfach behandelte Frage. Auch die nicht genügende Würdigung der Bedeutung des Aristotelismus für die Philosophie Saadjas ist auf die Vorliebe für den Mu'tazilismus zurückzuführen. Für Aristoteles kommt nach Schreiner erst später die Zeit, mit Ibn Daud angefangen, S. 42, eine Ansicht, die auch Guttmann äussert, und die weit verbreitet ist. In Wahrheit aber werden wir sehen, dass die Herrschaft des Aristotelismus gleich mit Israeli beginnt, und dass in dem Morgenlande der Einfluss Arist. viel reiner und entschiedener ist, als bei den jüdischen Philosophen Spaniens. Maim. bildet auch hierin ein Genus für sich. —

schen Physik resultiert, bei den hier zunächst in Betracht kommenden jüdischen Philosophen viel reiner und vor Allem viel reifer erfasst und verarbeitet, als bei den Mu'taziliten. Kein Geringerer als Maimuni, der wahrlich für seine jüdischen Vorgänger kein milder, ja um es gleich zu sagen, nicht einmal ein gerechter Kritiker war, stellt allen ihm vorangegangen andalusisch-jüdischen Philosophen das Zeugnis aus (I, 71), dass sie sich nichts von jenen mu'tazilischen Ansichten angeeignet haben, die er so abstrus und verworren findet (I, 73f). Können wir uns so für Bachja auf das Zeugnis Maimunis berufen, so sind wir doch in der Lage, auch von den übrigen Gaonim, bei welchem Ausdruck Maimuni, wie häufig, nur an Saadja denkt, zu sagen, dass sie sich durchaus nicht, wie Maimuni sagt, so zufällig den Mu'taziliten angeschlossen haben, (I, 71). Wenn Maimuni selbst sagt, dass die Gaonim nur wenig (מעט מזער) von den Mutakallimun genommen haben, so müssen wir sagen, dass dieses Wenige eben das Richtige war, dasjenige, was die Mu'taziliten im Aristoteles richtig verstanden haben, und dass sie alles Abstruse und Verworrene haben fahren lassen. Diese Erscheinung, dass die Schüler ihre Meister übertrafen, war aber nur durch die entscheidende Tatsache möglich, dass die jüdischen Denker unabhängig von dem Mu'tazilismus und noch vor der Berührung mit demselben den Aristoteles studiert und die Grundsätze seiner Physik, sowie seine dialektische Methode dazu verwandten, um, gegen die metaphysischen Ansichten ihres Meisters in der Philosophie, die Grundlehren des Judentums philosophisch zu begründen: Israeli ist mit dem Mu'tazilismus überhaupt nicht in Berührung gekommen, vielleicht war das Werk Saadjas die erste Quelle, in welche er mit mu'tazilitischen Ideen bekannt geworden ist, aber zu einer Zeit, als seine philosophischen Werke bereits abgefasst waren. In seinen Werken zeigt sich aber Israeli, das muss im Gegensatze zu dem harten Urteil Maimunis (Brief an Tibbon, Kobez II, 28b) gesagt werden, als ein gewandter Aristoteliker, wenn man auch Maimuni zugeben muss, dass Israeli die Grenzen zwischen Philosophie und Medizin nicht immer genau absteckt und auch in seiner Philosophie oft mehr Arzt als Philosoph ist. In seinen Werken findet sich keine Spur von Mu'tazilismus. Dasselbe gilt vom Jezira-Kommenter Abusahals und, was noch wichtiger ist, auch von dem Jezira-Kommentar Saadjas (Schreiner 5), den er noch in Egypten verfasste, bevor er mit dem Mu'tazilismus in Berührung gekommen ist. Das berechtigt uns aber zu dem Schlusse, dass auch

im Irâq die jüdische Spekulation, soweit es dort vor Saadja eine solche gab, unmittelbar an Aristoteles angeknüpft hat.

Die Entstehung der dialektischen Philosophie unter den Juden des Mittelalters darf demnach keineswegs auf den Einfluss des Mu'tazilismus zurückgeführt werden. Man kann wohl von einem beschränkten Einflusse des Mu'tazilismus auf die jüdische Philosophie des Mittelalters in der ersten Zeit ihrer Entstehung sprechen, die Entstehung selbst hingegen ist zunächst auf die unmittelbare Berührung mit der Philosophie Aristoteles zuzückzuführen [1]). Dafür aber, dass das Judentum jetzt für Aristoteles und für eine dialektische Philosophie mehr als bisher disponiert war, gibt uns der andere Faktor, die karäische Bewegung, die Erklärung zur Hand. Die karäische Bewegung ist älter als der Mu'tazilismus. Serene, der erste Vorläufer Anans, trat gegen den Talmudismus mindestens ein Jahrzehnt früher auf (um 720), als Wâsil gegen die altmuhammedanische Lehre [2]). Aber während die Orthodoxen des Islâms den Gegensatz zu den Neueren darin bekundeten, dass sie sich immer tiefer in eine hartnäckige, dunkle, verworrene und verwirrende orthodoxe Theologie verrannten, waren es im Judentum gerade die hervorragendsten Rabbaniten, die mitten in der Bekämpfung des Karäismus, und im Zusammenhang mit dieser ihrer Abwehrtätigkeit, die dialektische Philosophie begründeten: Die Begründung einer geläuterten jüdischen Philosophie war mit eine Waffe in diesem Kampfe. Die Betonung der Schrift durch die Karäer führte auch die Rabbaniten zur Schrift zurück, zum reinen Prophetenwort in seiner schlicht erhabenen Bedeutung. Der bekämpfte Talmud ist den Rabbaniten nur umso teuerer und wertvoller geworden, sie vertieften sich mehr als früher in den Geist der Halacha und noch früher, als die sich vorbereitende dialektische jüdische Philosophie in die sichtbare Erscheinung tritt, erwacht in Pumbaditha der so

---

[1]) Die wichtigsten Werke Platos u. Aristoteles waren um diese Zeit schon in den zum Teil verbesserten arabischen Uebersetzungen des Honein b. Ishâq (c. 809—873) zugänglich; die Juden konnten übrigens die griechischen Philosophen in den viel älteren syrischen Uebersetzungen lesen, aus denen wohl auch die ersten Mutakallimum ihre Kenntnis des Aristoteles schöpften. In der Akademie zu Gondešapur hat es gewiss auch persische Uebersetzungen gegeben, welche alle gelehrten Juden und wohl auch manche gelehrten Araber lesen konnten.

[2]) Schahrastâni (S. 17, Hb. 26) berichtet zwar von Häretikern vor Wâsil, aber auch Serene war nur der Ausdruck längst vorhandener Strömungen, s. Grätz V[1], 184f.

lange niedergehaltene Geist der halachischen Dialektik, und mit Mar Zemach I b. Paltoj Gaon (872—890) beginnt eine neue Blüthezeit für die talmudisch-wissenschaftliche Tätigkeit. Und wenn auch innere Streitigkeiten wieder eine Unterbrechung dieses Aufschwunges in den Lehrhäusern Babylons herbeiführten, so hatte der von hier ausgegangene Geist der halachischen Renaissance inzwischen auch die Länder des Westens belebt und sich neue Pflegestätten erobert. Die ersten jüdischen Philosophen, Israeli und Saadja, waren auch hervorragende Autoritäten der Halacha. Sura konnte sich jetzt aus Egypten ergänzen, der aufstrebende Philosoph Saadja, war, lange bevor er sich zu einer reifen, systematisch geschlossenen philosophischen Weltanschauung durchgerungen hatte, schon als Vorkämpfer des Talmudismus gegen das Karäertum, als gründlicher Kenner und wissenschaftlicher Interpret der heiligen Schrift, und vor Allem als anerkannte Autorität auf dem Gebiete der Halacha bekannt. Es gehörte eine nicht geringe Autorität dazu, um aus dem kleinen Städtchen Fajjûm in Egypten zur Gaonwürde in Sura berufen zu werden. Auch Israeli wird allseitig, von Jakob Reubeni, von seinem Uebersetzer, seinem Schüler Abusahal und Anderen, als bedeutende halachische Autorität gerühmt (Steinschn. H. U. § 223). Der strenge Geist der Halacha musste nun aber auch auf die Agada übertragen werden. Die Minderwertigkeit und Unechtheit des Talmuds suchten die Karäer aus den anthropomorphistischen Agadas zu beweisen. Und nicht nur die im alten talmudischen Schrifttum, auch die Merkabalehren der Schriften der gaonäischen Mystik wurden dem talmudischen Judentum zur Last gelegt. Die Rabbaniten hatten sich für das Schiur Koma, das Sepher Hechaloth und ähnliche mystische Schriften zu verantworten. Und wir, die Nachkommen der Rabbaniten, dürfen heute sagen, dass sie dafür mit Recht zur Verantwortung gezogen wurden. Die Schriften der genannten Art waren in der Tat nichts als eine Fortbildung jener Merkabaelemente, welche wir im talmudischen Schrifttum kennen gelernt haben. Und auch in der nicht-mystischen Agada gab es dessen genug, wess man sich im Streite um die Ehre des Talmuds nicht gern erinnert wissen mochte. Die homiletische Lizenz der Agadisten ging oft zu weit, und der schlecht gedeckten Angriffspunkte für einen scharfsichtigen Gegner gab es in dem buntblühenden Garten der Agada gar viele. Und die Karäer waren scharfsichtig für die inneren Schwächen, wie es innere Feinde stets zu sein pflegen. Man muss die karäische Bewegung zunächt aus jenem Teile ihrer Motive zu verstehen

suchen, in welchem sie sich nicht nur als eine berechtigte geschichtliche Erscheinung, berechtigt sind alle geschichtlichen Erscheinungen, sondern auch als eine heilsame Erschütterung des sehr bedenklich gemächlich und bequem gewordenen geistigen Habitus des jüdischen Volkes erfassen lässt. In dieser Absicht müssen wir auch den von allen Forschern auf diesem Gebiete erkannten innern Zusammenhang zwischen Mu'tazilismus und Karäertum als theoretischer Weltanschauung etwas näher beleuchten und tiefer zu verstehen suchen.

Die muslimischen Eroberer des Morgenlandes, des geistigen Mittelpunktes des jüdischen Volkes, waren ein aus dem zukunftsreichen langen prähistorischen Keimschlummer kaum erwachtes junges Volk, von naiver unversehrter Frische des Geistes. Ein Volk von gestern, ohne Tradition und Geschichte, aber lernbegierig und aufnahmefähig, bereit von Jedem zu lernen, der seinem frischen Gemüte das zu bieten vermag, wonach es sich an dem jungen Morgen seines erwachten Selbstbewusstseins gesehnt hat. So entstand der Islâm in seiner Urheimat aus einigen urstämmigen ewigen Wahrheiten des Judentums, die das Herz dieses jungen stammverwandten Volkes im Fluge eroberten. Und es geschah, was wir im Leben oft zu bemerken Gelegenheit haben. Der Schüler bringt durch seine naive Konsequenz den Lehrer in Verlegenheit. Im Judentum mit seinem festgefügten Lebenssystem, mit seinem unverrückbaren geistigen Zentrum, herrschte die oben charakterisierte geistige Freiheit, eine Freiheit, die oft in Inkonsequenz ausartete. Man dachte und schrieb so Manches, das man in seinen Konsequenzen nicht hätte vertreten können, dazu auch wohl gar nicht die Absicht hatte. Anschauungen, welche, zu Ende gedacht, in unvereinbarem Gegensatz zu einander standen, fanden in einem und demselben Kreise Raum, orientierten sich an einem und demselben Mittelpunkt. Man trennte sich nicht, man bildete keine Sekten, man stritt gelegentlich um derlei Fragen, man diskutierte sie wohl, aber man blieb stets zusammen, man hielt sich an den alten Satz: „Diese, wie jene, sind Worte des Gottes des Lebens.“ Das zeugt gewiss von der grossen Macht des einigenden Grundgedankens, aber man darf nicht übersehen, dass sich hierin ein bedenklicher Mangel an geistiger Straffheit ausdrückt, eine Toleranz nicht nur gegen Andersdenkende, wie sie unter den hervorragendsten Talmudgelehrten stets ihre treuen Vertreter fand, sondern auch gegen sich selbst. Die gelehrten jüdischen Mystiker dachten gar nicht daran, die anthropomorphis-

tischen Vorstellungen von Gott, wie sie uns in manchen Agadoth und in den genannten mystischen Schriften entgegentreten, wirklich als ihre Ueberzeugung zu vertreten, aber sie schrieben und pflegten sie, und verbanden damit vielleicht Vorstellungen, die sie begrifflich zu realisieren nicht in der Lage waren. Anders die Muhammedaner, die auf einmal in eine Umgebung versetzt wurden, deren geistige Fonds weit über ihr Fassungsvermögen ging. Und was das Ausschlaggebende dabei war, sie kamen als Herrscher, deren Anschauungen bald irgendwie in einer Institution oder in einem Gesetze Ausdruck finden konnten und mussten. Was sie von einem jüdischen Gelehrten, einem christlichen Mönch oder einem griechisch gebildeten Perser gehört haben, nahmen sie viel ernster auf, als dies in dem Kreise, aus dem es herstammte, zu geschehen pflegte. Wenn zwei hochgestellte Muslims zwei entgegengesetzt lautende, oder zu entgegengesetzten Konsequenzen führende Sätze von ihren jüdischen Freunden gehört haben, so konnte das bald zur Bildung zweier verschiedener Sekten oder Untersekten führen, während die jüdischen Freunde sehr gut mit einander auskommen und sich vertragen konnten. Diese naive, in ihren Anfängen gesunde, und nur in der Uebertreibung absurde Konsequenz musste nach und nach auf die jüdische Umgebung einwirken. Was für inferiore Motive bei der Entstehung und der Entwickelung der karäischen Bewegung auch mitgewirkt haben mögen, wie messianische, politische und persönliche und sonstige, die objektive Forschung wird es nicht in Abrede stellen können, dass es unter den Karäern gewiss Viele gegeben hat, die an den Lehren der Merkaba und der anthropomorphistischen Agada aufrichtig Anstoss genommen haben. Nicht Alle, die daran Anstoss nahmen, sind deshalb Karäer geworden, auch kann man zugeben, dass die treibende Hauptkraft in der karäischen Bewegung die Abneigung mancher, besonders der aus Arabien eingewanderten Juden gegen den Talmud war, welche, durch das von den Arabern gegebene Beispiel von der Leichtigkeit, eine neue Tradition zu begründen, begünstigt, sich entschlossen, einen neuen Talmud anzulegen, aber bei Vielen mögen derlei Bedenken den Ausschlag gegeben haben. Jedenfalls steht es fest, dass dieser Angriff auf die Agada und die Merkabalehre eine Hauptwaffe im Arsenal der Karäer bildete und die Rabbaniten zwang, über diesen Punkt nachzudenken. Nun wissen wir, dass die Karäer sich von der Agada ihres Volkes ebensowenig ganz loszusagen vermochten, wie von der Halacha. Nicht nur die späteren Karäer, welche zum Teile die Autorität der Mischna aner-

kannten, sondern auch gleich die ersten Begründer des Karäertums mussten zum Aufbau ihres „aus Eigenem erdichteten Talmuds“, wie der Gaon H. Natronaï (Gebetbuch R. Amram I, 38a) sagt, dem von ihnen geschmähten Talmudismus die wichtigsten Bausteine entnehmen. Was aber behielten sie von der talmudischen Agada? In rein ethischen Fragen konnte es zwischen Rabbaniten und Karäern gewiss keinen prinzipiellen Streit geben, standen sie doch in gleicher Weise auf dem Boden des prophetischen Judentums. Nur in jenen Konsequenzen, in welchen die ethischen Prinzipien in die metaphysischen, sei es als Grund, sei es als Folge hineinragen, hätte es zwischen beiden Lagern einen Streit geben können, sofern ein solcher in den metaphysischen Prinzipien bestanden haben sollte. Von den metaphysischen Grundlagen, auf welche die Propheten die Lehre des Judentums gegründet haben, haben sich nun die Karäer, wie wir wissen, nicht losgesagt, aber sie nahmen eine bestimmte Stellung innerhalb der traditionellen Spekulation ein. Von unserem Gesichtspunkte aus können wir diese Stellungnahme so formulieren. Die Karäer, d. h. diejenigen unter ihnen, welche sich mit metaphysischer Spekulation beschäftigten, sagten sich von der Merkabalehre los, um umso eifriger und mit einer innerhalb des talmudischen Judentums zu jener Zeit noch nicht gekannten Konsequenz, die Ideenlehre als ihre prinzipiell bekannte Weltanschauung zu deklarieren. Die neuere Forschung hat nachgewiesen, dass die Karäer mit den Schriften Philos bekannt geworden sind. Dieser Umstand hat gewiss viel zur Befestigung der Ideenlehre unter den Karäern, beigetragen, aber wir haben bereits gesehen, dass die Lehren der alexandrinischen Schule, auf die es hier hauptsächlich ankommt, in den talmudischen Quellen vielfach vertreten werden, wir brauchen also diese Erscheinung nicht ganz auf den Einfluss der Philonischen Schriften zurückzuführen. Und wir werden bald sehen, dass dieser Einfluss auch gar nicht Alles zu erklären vermag. Das dogmatische Interesse war auf zwei Fragen konzentriert: die Allegorisierung der anthropomorphistischen Schriftausdrücke, besonders jener Stellen, welche der Merkabalehre als Unterlage dienten, und die Frage der Ewigkeit oder des Geschaffenseins der Thora, oder in der allgemeinen, auch für die Muhammedaner giltigen Fassung: des Wortes Gottes.

Diese Fragen werden in der Attributenlehre zu behandeln sein, hierher gehören sie nur, sofern sie uns zeigen, dass das Auseinandertreten der beiden Richtungen der mystischen Spekulation,

die wir im Judentum noch vor dem Auftreten Muhammeds wahrgenommen haben, sich im Islâm einfach fortsetzt. Wir haben bereits oben angedeutet, dass in dem Streite um die Ewigkeit des Gottesworts die orthodoxen Mutakallimun der mystischen Richtung, die Mu'taziliten dagegen der autoritativen Anschauung im Judentum sich angeschlossen haben. Das heisst aber nicht, dass sich die Mu'taziliten der Mystik vollständig ferngehalten hätten, gehörte ja auch die Ideenlehre, mit der inkonsequenten Einschränkung durch die Kreatürlichkeit alles Seins, in einem gewissen Sinne zum autoritativen Judentum, indem die Präexistenz der Thora ein vor dem Auftreten der Philosophen unbestrittenes Dogma war. Die Differenz zwischen Orthodoxen, später Aš'ariten, und Mu'taziliten muss so formuliert werden, dass die Orthodoxen von ihrer jüdischen Umgebung die Kombination von Merkaba und Ideenlehre, die Mu'taziliten dagegen nur die Ideenlehre in der autoritativen Fassung derselben annahmen. Wir haben in der Dogmengeschichte darauf hingewiesen, dass der Satz der Mischna (Kidd. Ende): Abraham habe die ganze Thora erfüllt, bevor sie gegeben worden ist, mit der Lehre von der Präexistenz der Thora zusammenhängt. Diese Lehre hat sich der orthodoxe Kalâm angeeignet, nur machte er eine Unterscheidung zwischen Buch oder Schrift (כתאב) und Blättern (צחף), Abraham sind nur Blätter geoffenbart worden, Moses die Thora als Buch (eine Unterscheidung, die auf die Ansicht Maimunis, alle vor Moses geoffenbarten Gesetze haben nur insofern verbindliche Kraft, als sie Moses von Neuem geoffenbart worden sind, nicht ohne Einfluss geblieben zu sein scheint, obschon dafür auch im Talmud ein Anhaltspunkt gefunden werden kann). Die orthodoxe Tradition weiss auch davon zu erzählen, dass Moses dem Josua die Geheimnisse der Thora und der Bundestafeln überliefert habe. Auch legt sie besonderes Gewicht darauf, dass die Worte der Schrift: Gott sitzt auf dem Throne, dem einfachen Wortsinn nach aufzufassen sind. Das Wort Gottes, der Korân, ist ewig, ungeschaffen, entsprechend der Lehre von der Präexistenz der Thora als Logos im Sinne der vorchristlichen Apokryphen und der Pardes-Forscher. Besonders war es diese Lehre, welche den Anlass zu den heftigsten und erbittersten Kämpfen zwischen Mu'taziliten und Aš'ariten gab. Sie erklärten sich gegenseitig als Ketzer, und ein eifriger As'arite erklärte Jeden, der nicht an die Ewigkeit des Korâns und seiner Buchstaben glaubt, einfach für einen Esel, da diese Lehre das Glaubensbekenntnis der Muslime, der Schlachtruf der Frommen, die Seele

der Gläubigen ist! Im Einzelnen gab es in dieser Lehre vielfache Schwankungen unter den Mu'taziliten. Die Einen erklärten das Wort für geschaffen in einem Träger, die anderen ohne Träger, eine Unterscheidung, die wir in der Attributenlehre würdigen werden, Andere (die Anhänger Abu'l-Hudsails) differenzierten das Wort der Schöpfung: es werde, welches ohne Träger war, von dem Worte Gottes als Lehre, für welches sie ein Subjekt annahmen. Das erstere ohne Träger, damit nicht ein, wenn auch geschaffener Schöpfer neben Gott existent bleibt, denn das Wort ohne Träger hat keine Existenz, das Wort der Lehre jedoch mit Träger, um so die Präexistenz des Korâns zu retten. Wir erkennen hierin den Standpunkt der Mischna: Die Schöpfung geht durch Worte vor sich, die Thora dagegen ist geschaffen und präexistent. Diese Lehre finden wir auch bei den Karäern, das heisst, sie trennten sich hierin nicht von der Lehre der Mischna. Aber auch bei ihnen gab es Schwankungen. Spätere Karäer neigten zur Annahme der Ewigkeit des Worts (Jehuda Hadassi) und suchten durch subtile Unterscheidungen zwischen beiden Lehren zu vermitteln. Die Vorstellung war bei Mu'taziliten und Karäern dieselbe, wie im Judentum: Die Buchstaben in der geschriebenen Thora sind Abbilder der Buchstaben in der Idee. Die späteren gingen jedoch weiter, manche Mu'taziliten schlossen sich, unter dem zunehmenden Einfluss des Neuplatonismus der Lehre Plotins an, dass das Schöpfungswort doch in einem Träger hypostasiert ist, und setzten die erste Intelligenz im neuplatonischen Sinne und eigneten sich die Lehre vom Schauen an (s. w. unten). Doch mögen in dieser Entwickelung die Karäer den Mu'taziliten vorangegangen sein. Die Karäer eigneten sich zwar nicht die Lehre Plotins, aber das System Philos an, dessen Schriften in Egypten um diese Zeit auftauchen, und aus denen der zweitangesehene Chacham der Karäer, Benjamin b. Moses Nahâwendi (800—820), die von den Karäern aus jüdischen Quellen beibehaltene Lehre von der Thora als Logos und den Buchstaben als geschaffenen Ideen ergänzte. Auch Nahâwendi lässt das Schöpfungswort im Erzengel (dem Logos) fortexistieren. Diese Lehre hat sich später Ibn Daud in modifizierter Form angeeignet und wird sie dort näher ausgeführt werden, hier soll nur darauf hingewiesen werden, dass Nahâwendi die Lehre Philos in die Fassung gebracht hat, welche ihm aus den jüdischen Quellen in der Lehre der Präexistenz der Thora geläufig war. Das ist auch der Grund dafür, dass Nahâwendi nicht vom Logos, sondern stets von dem

geschaffenen Erzengel spricht, weil die Engel eine, Rabbaniten wie Karäern geläufige Vorstellung war, an der Niemand Anstoss nahm. Dasselbe war auch bei den Arabern der Fall. Mu'taziliten und Orthodoxe stritten viel über die Ewigkeit des Gottesworts, aber beide Parteien waren in Bezug auf die Existenz der Engel als Kreaturen vollständig einig miteinander.

Das war nun der Vorsprung der Karäer vor den Rabbaniten. Sie hatten sich von der Merkabalehre vollständig losgesagt. Mochten sie auch mit dem Christentum liebäugeln und Jesus bis zu einem gewissen Grade anerkennen, so konnten sie doch den Rabbaniten das Schiur Koma und das Sepher Hechaloth und ähnliche Agadas vorwerfen. Der Zeitgenosse Nahâwendis, der Bischof von Lyon, Agobard, warf den Juden neben den Lehren der Merkaba noch die Lehre von der Präexistenz der Buchstaben der Thora vor. Diesen Vorwurf machten die Karäer den Rabbaniten nicht, weil sie diese Lehre selbst beibehielten und teilweise weiter ausgebaut haben, aber sie waren unleugbar im Vorteil vor ihren Gegnern. Das drängte die Rabbaniten zur Philosophie. Saadja antwortete, dass die Dimensionen des Schiur Koma von einem geschaffenen, feinen materiellen Lichte gelten. Er sieht zwar gut, dass man dieses Werk und ähnliche nicht als echt anerkennen müsse, aber für alle Fälle verteidigt er sie durch rationalistische Interpretation, musste er doch diese für unzweifelhaft echte Stellen in Bereitschaft halten. An eine wirkliche Kommentierung der Merkabawerke dachte Saadja nicht. Sein Sinn war bereits über diese Aufgabe hinaus gerichtet. Wenn das rabbinitische Judentum den karäischen Angriff wirksam parieren sollte, so musste es in der Konzeption der theoretischen Weltanschauung das Karäertum übertreffen: nicht allein die Merkabalehre, sondern auch die Ideenlehre, auch in der abgeschwächten Form, wie sie im autoritativen Judentum festgehalten worden ist, musste überwunden werden. Dazu eignete sich das Buch Jezira. Die Antwort, welche Saadja den Karäern in Bezug auf das Schiur-Koma gegeben, war, neben der anderen, allgemeineren: die Agada müsse symbolisch aufgefasst werden, nicht gerade nur ihm eigentümlich, so und ähnlich antworteten auch andere hervorragende Rabbaniten. Und auch in der Kommentierung des Buches Jezira, des Grundbuches der Ideenlehre in jüdischer Konzeption, war er nicht der Einzige. In einem kurzen Zeitraum (etwa 910—940) entstanden wenigstens fünf (oder sechs) philosophische Kommentare zum Buche Jezira: Israeli, Saadja, Ahron Sargado, Abusahal,

Sabbatai Donnolo (913—970, Oria, Lombardei, und vielleicht auch Almoqammes) fanden im Buche Jezira das geeignete Substrat für die zeitgenössische Aufgabe, die Lehre des Judentums im Geiste Aristoteles zu konzipieren [1]). Schon diese Tatsache, wenn wir auch vorläufig von der weiteren Rolle absehen, zu der das Buch Jezira in der Geschichte des jüdischen Geistes noch berufen war, berechtigt uns zu dem bereits oben formulierten Satze: Die Ueberwindung der Ideenlehre war der Weg zur Begründung der dialektischen Philosophie im Judentum [2]).

---

[1]) Der ebenfalls im aristotelischen Sinne gehaltene Kommentar des R. Jakob b. Nissim (jüng. Zeitgenosse Saadjas) in Kairuan ist vielleicht nur eine Umarbeitung des Israelischen, jedenfalls nur der verbesserte Saadja-Kommentar; s. Jellinek, Beiträge z. Geschichte d. Kabbala I, S. 5—6. Die Auszüge Botarels aus dem Kommentar Sargados enthalten allerdings auch kabbal. Elemente; die Frage ist nur, ob sie echt sind. — Auch R. Nissim neigt zur Kabbala hin.

[2]) Zum ganzen Abschnitt: Schahrastâni: über die Abrahamitische Offenbarung S. 163 Ende: והם אמה מוסי וכתאבהם אלתוריה והו אול כתאב נזל מן אלסמא אעני אן מא כאן נזל עלי אברהים וגירה מן אלאנביא מא כאן יסמי כתאבא״ בל צחפא״ Hb. I, 247—48; s. auch S. 161 E. u. 162, Hb. S. 244—45. Zur Frage der Ewigkeit des Worts S. 18 Ende, 20 Anf., 29 Anfang; hier ist der Zusammenhang zwischen den Fragen der Ewigkeit des Wortes und der Gerechtigkeit besonders interessant: ואמא אלועד ואלועיד פקאל אהל אלסנה אלועד ואלועיד כלאמה אלאזלי . . . . . וקאל אהל אלעדל לא כלאם פי אלאזל ואנמא אמר ונהי וועד ואועד בכלאם מחדת פמן נגא פבפעלה אסתחק אלתואב. Das ewige Wort ist nach der Ueberlieferung zugleich das Wort der Weltleitung, daher kann es keine Gerechtigkeit geben, und die Vernunft kann über Schuld und Verdienst kein Urteil fällen. Dem setzen die Mu'taziliten die jüdische Lehre von der Gerechtigkeit, der Willensfreiheit und dem selbständigen Urteil der Vernunft entgegen: ואלעקל מן חית אלחכמה יקתצי דלך. Es ist dies das ethische Attributenproblem in seiner philosophisch unausgebildeten Form, wir werden sehen, wie dieses Problem von Jehuda Hallewi, besonders aber von Maimuni vertieft wird; s. Attributenlehre. Ferner zu diesem Gegenstand: S. 30 Mitte, das Wort der Schrift als Abbild des Gottesworts; S. 35 Anf. die Frage des Trägers, S. 45 M., S. 78 gegen E.; Schreiner Kalâm S. 34 (Hadassi), 43, die Erzählung Ibn al-Subkis II, S. 363 vom hanafitischen Šejch Al-Huşejri, der den Al-Malik al-Ašraf, den Sultan von Damaskus, für die Lehre von der Ewigkeit des Wortes gewann, indem er diese Lehre als die Seele der Gläubigen hingestellt hat, Anm. 4: וקאל הדא אעתקאד אלמסלמין ושעאר אלצאלחין ונפס אלמומנין וכל מא פיהמא צחיח ומן כאלף מא פיהמא והדב אלי מא קאלה אלכצם מן אתבאת אלחרף ואלצות פהו חמאר, ferner S. 58, 59. — Zu den Geheimnissen der Thora Schahr. S. 164 u. 166 Anf.; 164 ist der Ausdruck: אסראר אלתוריה die Uebersetzung des talmudischen סתרי תורה! Ueber den Thron in der Lehre der Sunna S. 64 g. E.; S. 164 g. E. zeugt

---

die Aussage Schahr., in der Thora sei vom Sitzen Gottes auf dem Throne die Rede, von derselben Sachkenntnis, wie die S. 171, dass die Juden darin übereinstimmen, dass Gott seit der Vollendung der Schöpfung auf seinem Throne sitze, den Hinterkopf angelehnt, ein Bein über das andere geschlagen; aber wir sehen daraus, was die Rabbaniten Alles zu verantworten hatten, und begreifen, wie sehr sie zu einer Revision der Agada im philosophischen Sinne gedrängt wurden. Zu der Mitteilung Schreiners S. 36 über diese Frage siehe weiter unten. Ueber die Ansicht der späteren Mu'taziliten von der ersten Vernunft als schaffender Potenz s. Schahr. S. 44 oben: רויה אלעקל אלאול אלדי הו אול מבדע והו אלעקל אלפעאל אלדי מנה יפיץ אלצור עלי אלמוגודאת ist wie die ganze folgende Ausführung die Sprache Plotins in der peripatetischen Färbung der Theologie des Aristoteles. Die Mu'taziliten weichen hier von Plotin in zwei prinzipiellen Punkten ab, erstens darin, dass es ihnen mit dem אול מבדע, mit der Kreatürlichkeit der ersten Intelligenz, wohl noch ganz ernst ist, und zweitens, dass sie die Emanation (פיץ) nur für die Form annehmen, die Materie hingegen aus dem Nichts erschaffen sein lassen. Zur Lehre Nahâwendis s. S. 169—170; ferner Harkavy, Zur Geschichte der Sekten im Judentum im Hebr. Grätz III, S. 496—98, 506 u. 510, V. Zusätze S. 16 u. Revue des études juives 99 t. L, Jan. — Mars 1905, den Artikel S. Poznanskis: Philo dans l'ancienne littérature judéo-arabe, S. 10—31, wo die Stellen aus dem Kitâb-al-anwâr von Kirkisâni (Zeitgenosse Saadjas), ed. Harkavy Th. I, Kap. 14, p. 314f. mitgeteilt sind, aus denen hervorgeht, dass die Sekte der Megarier, von der Schahr. spricht, auf die alten Essäer zurückzuführen sei, und dass die Schriften, von denen in diesem Zusammenhange die Rede ist, die Schriften Philos sind. Zur Vermutung Harkavys über das von Kirkisâni gelobte Buch von Jaddua dem Alexandriner, dass in diesem Namen Jedidjah (Philo) aus Alexandrien steckt, wäre noch auf die Stelle im Jezira-Kommentar Abusahals, ed. Grossberg, London, 1902, S. 29 hinzuweisen: ושמעתי שאיש אחד, ששמו אליסכנדרי פירש מבראשות עד ויכולו בה' מאות עלה, ואף על פי שלא ראינו פירושו, כבר ראינו מהשגתו הענין; von Bereschith bis ויכולו würde auf Philo de opif. mundi passen, aber was bedeutet dann בה' מאות עלה? vielleicht die Gesamtwerke Philos mit de opif. an der Tête; vgl. übrigens L.B. d. Or. 1845 S. 140, wo diese Stelle etwas anders lautet, und, wenn ich mich recht erinnere, gar nicht im Namen Abusahals zitiert wird. — Hier spricht Harkavy auch über Almoqammes; mir scheint aus diesen Notizen hervorzugehen, dass Almoqammes ebenfalls einen Jezirakommentar geschrieben hat. — Hebr. Grätz V, Zusätze S. 16 teilt Harkavy aus Hadassis Eschkol hak-Khopher, Aleph-Beth 47, die Aeusserung mit: לבנימין האונדי משכילי נ"ע אמר, כי קודם כל בריה ברא אלהים הכבוד וכסאו; ferner, nach der Vermutung Harkavys ebenfalls im Namen Nahâwendis: וכן שאמר כי בצלם אלהים עשה את האדם בבינתו . . זו הצלם שעשה בכסא הכבוד. Demnach würde Nahâwendi sich auch etwas aus der Merkabalehre angeeignet haben. Das würde aber schlecht dazu passen, dass die Karäer, von denen sich noch Andere (Sahal und Japheth) dieser Ansicht angeschlossen haben sollen, den Rabbaniten zur Zeit Saadjas Vorwürfe wegen Anthropomorphismen machen konnten. Doch ist Hadassi in diesen Fragen kein zuverlässiger Zeuge, er neigt selber zu mystischen Lehren und sucht gerne solche auch bei älteren Autoritäten. Viel-

leicht aber verstand Nahâwendi unter Herrlichkeit und Thron (nicht Thron der Herrlichkeit) Form und Materie; über Thron für Materie s. w. unten. Uebrigens findet sich die Vorstellung vom Urbild des Menschen im Throne der Herrlichkeit vielfach im talmudischen Schrifttume, was Harkavy entgangen zu sein scheint, s. b. BB. 58 a, Chullin 91 b, Gen. r. 78,6: את הוא שאיקונין שלך חקוק למעלה; vgl. auch j. Horajoth 46 d, b. Joma 69 a u. Sotah 36 b. Diese Vorstellungen gehören aber sämtlich zur Ideenlehre und stellen eine Umdeutung von Merkabaelementen im Sinne der Ideenlehre dar. In diesem Sinne mögen auch die älteren Karäer Merkabaelemente in ihre Systeme aufgenommen haben. Daran, dass die ersten karäischen Führer sich von der Merkabalehre losgesagt haben, kann nach allen vielfach beglaubigten Berichten nicht gezweifelt werden. Später hat sich dieses Verhältnis allerdings geändert. Wenn Schahrastâni, der beinahe zweihundert Jahre später als Kirkisâni schrieb, sagt (164), dass die Rabbaniten den Muʿtaziliten und die Karäer den Mugʿabira und Muschabbiha (Deterministen und Anthropomorphisten) entsprechen, so kann man das, mit Grätz V, Note 18, II, S. 519, nur von den späteren Verhältnissen verstehen, nachdem einige Gaonen als Philosophen aufgetreten waren. — Auch die Ansicht Al-Ruʿejnis, welche Schreiner S. 36 mitteilt und sehr merkwürdig findet, dass nämlich der Thron Gottes der Leiter der Welt sei, während von Gott selbst gar keine Tätigkeit ausgesagt werden kann, haben wir oben als einen in der Tendenz der Merkabalehre liegenden Gedanken kennen gelernt. — Auch sonst kann noch vielfach auf talmudische Elemente bei den Arabern hingewiesen werden. Ausser den oben erwähnten kommen hier noch in Betracht: der Gedanke, dass die Erde niemals von einer gewissen Anzahl von Freunden Gottes entblösst sei, S. 36 unten, zu vgl. mit den sechsunddreissig Gerechten; S. 38 oben: Gott habe die beste Welt geschaffen, zu vgl. mit der bekannten Agada R. Abahus, Gott zerstörte die ersten Welten, die er geschaffen, weil sie ihm nicht vollkommen genug erschienen; S. 39, dass Gott die Schöpfung auf einmal ins Dasein rief und dass die Nachkommen Adams mit und in ihm geschaffen worden sind, s. auch S. 43; S. 40 unten: Ueber Glück und Unglück wird noch während das Kind im Leibe der Mutter ist, entschieden; diesen und ähnlichen Sätzen haftet noch die talmudisch-agadistische Note in Konzeption und Diktion so sehr an, dass man daran gar nicht zweifeln kann, dass sie den Arabern aus dem Judentum zugeflossen sind. Zu dieser Frage im Allgemeinen s. die Schrift Geigers: Was hat Muhammed aus dem Judentume aufgenommen? Bonn, 1833. —

Zu dem Kampfe Saadjas gegen die Karäer s. Grätz V, Note 20 S. 529 f; zu seiner Antwort auf die Angriffe der Karäer auf die Schriften der Merkabalehre ibid. No. 6, S. 532 - 533. Ein grösserer Auszug ist in dem Jezirakommentar des R. Jehuda ben Barsilaï, ed. Halberstamm (Mekize Nirdamim), Berlin 1885, S. 20—21 mitgeteilt: אבל טענתו על הא דאכתריאל ועל הא דאמור בה הראני כיוצא בהם פירושם וסוף עניינן לא הבין אותו זה האויל . . . והרי ישעיה אמר ואראה את ה׳ ופירוש הדבר כי ראה אור גדול אור הכבוד והוא האור הברוי תחלת כל הבריות והנוצרות. . . . . ועל זה הדרך נכון לנו לומר כי ר׳ ישמעאל ראה צורה אחת מצורות האור הבהיר הברוי תחלה ושם זו הצורה אכתריאל וקרא אותה הוא אלהי ישראל ופי׳ משמעת אות אלהי ישראל . . . . . ואני משלים הדבר על שיעור קומה ואומר כי שיעור קומה לא נתקבצו עליו דברי כל החכמים מפני שאינו לא במשנה ולא בתלמוד ואין לנו דרך שיתברר לנו בה אם הוא דברי ר׳ ישמעאל אם לא ואולי איש אחר אמר כך

Damit überholten die Rabbaniten die Karäer so entschieden, dass man unter den Arabern des folgenden Jahrhunderts die Karäer für die orthodoxe Partei des Judentums, die Rabbaniten hingegen als die Anhänger der Philosophie ansehen konnte. Es waren dies die ersten Autoritäten der von den Karäern so heftig bekämpften Halacha, die diese grosse geschichtliche Tat vollbracht haben. Israeli und Saadja sind auch in ihren weiteren Werken gegen alle mystischen Theorieen, darunter besonders gegen Emanation und Ideenlehre aufgetreten. Die dogmatische Unsicherheit in spekulativen Fragen hat der strengen Formulierung Platz gemacht. Saadja konzipierte sein System als das System der Grundsätze der jüdischen Religion. Sein Werk trägt den Titel: „Glaubenssätze und Grundlehren.“ Und von nun ab haben fast alle hervorragenden jüdischen Philosophen (wie in der Dogmengeschichte nachgewiesen) ihre Werke im Rahmen einer strengen Dogmenlehre abgefasst. Und auch diejenigen Philosophen, welche ihre Gedanken in einem weniger strengen System vorgetragen, bestanden stets darauf, dass sie die Lehre des autoritativen Judentums vortragen. Man zählte in Bezug auf irgend eine Frage alle bekannten Ansichten auf, zumeist an erster oder letzter Stelle die Ansicht Moses oder der Thora, nach der Auffassung des Autors. Niemandem stand von vornherein autoritative Kompetenz zu, ein Jeder hatte so viel Autorität, wie er sich durch die Macht seines Geistes erringen konnte, aber ein Jeder sprach im Namen des autoritativen Judentums, im Namen Moses, der Thora. Unser Schema tritt jetzt in die volle geschichtliche Beleuchtung. Die grössten Autoritäten der Halacha sind zugleich diejenigen, welche die höchsten Höhen des philosophischen Gedankens erklimmen. Israeli, der erste uns aus seinen Werken bekannte dialektische Philosoph des Judentums, Saadja, der erste Philosoph des Judentums, der ein geschlossenes System der jüdischen Lehre aufgestellt, waren die grössten Autoritäten der Halacha ihrer Zeit. Maimuni, der grösste Philosoph der klassischen Perjode und des Judentums überhaupt ist zugleich der grösste Halachist aller Zeiten. Gersonides und Crescas, die grössten Philosophen der nachmaimunischen Perjode, dürfen wir ebenfalls zu den bedeutendsten

---

על שמו . . . . אלו שמנו כתב שיעור קומה לר׳ ישמעאל היינו מוצאים כמה פנים לדבריו . . . . כי הבורא בורא אור בהיר לכל נביאיו וכו; s. ferner S. 34, 35, 37: die Erklärung der Merkaba nach Saadja. Auch im Namen anderer Gaonim, wie Scherira u. Hai, S. 25—26, u. R. Chananel teilt Jeh. Bars. solche Erklärungen mit; S. 41: דהכי אמור רבואתא כי דברי הגדות הללו שיש בתלמוד ובוולתו אין מקשין בהן . . . יש בהן כמשלים ויש בהן כסימנין . . . ולא כמשמען.

Halachisten ihrer Zeit rechnen. Der Thorakommentar Gersonides ist in seinem halachischen Teile eine Leistung ersten Ranges. Schon die Konzeption der Aufgabe zeugt von der tiefen und grandiosen Auffassung, welche nur ein grosser Philosoph, wie Gersonides, in die Halacha hineinzubringen vermochte. Der Plan ist nach Maimunis Mischnakommentar entworfen. Und man muss sagen, Gersonides hat die sich selbstgestellte Aufgabe, wenn auch nicht ganz so, wie er es versprach, doch so glänzend gelöst, dass seine Leistung nicht nur neben die Maimunis gestellt, sondern auch als eine umfassendere Leistung eingeschätzt zu werden verdient. Auch von Crescas wissen wir, dass er sich eine ähnliche im Stile Maimunis konzipierte halachische Aufgabe gestellt hat. Und war es ihm auch nicht vergönnt, seine Aufgabe zu Ende zu führen, so zweifeln wir doch, nach Allem, was wir von ihm wissen und besitzen, nicht im Mindesten daran, dass er in der Lage war, den zweiten Teil seines Planes ebenso glänzend auszuführen, wie ihm der erste gelungen ist. Und bei diesen beiden Philosophen ist diese Erscheinung umso belehrender, als sie die Bearbeitung der Halacha und der Philosophie gleichsam in einem Vorwurf konzipiert haben. Und auch die anderen jüdischen Philosophen, fast alle ohne Ausnahme, waren Meister, oder doch wenigstens gründliche Kenner der Halacha. Und wenn es einen grossen Philosophen gegeben hat, von dem wir wissen dass er kein grosser Halachist war, Gabirol, so beweist das ebensowenig, wie die andere evidente Tatsache, dass es viele grosse Halachisten gegeben hat, die sich mit Philosophie gar nicht beschäftigt haben. Dazu kommt noch, dass Gabirol in der klassischen Perjode den Philosophen bezeichnet, der am meisten kämpfen musste, um die ihm zufliessenden mystischen Elemente zu überwinden. Und wenn wir nun sagen, dass die Halacha die Philosophie stets begünstigt und die Kabbala bekämpft hat, so sprechen wir einen altbekannten Satz aus, obschon es viele Halachisten gegeben hat, die sich tief in die Kabbala versenkt haben. Es ist mehr als ein Bonmot, wenn Isak Akko von Nachmanides sagt, dass er viel zu viel Halachist war, als dass er es in der Kabbala weit hätte bringen können. Ueberhaupt entscheidet hier nicht der Einzelne, der erwachende und mächtig aufstrebende Gesamtgeist ist es, dessen Wegen hier nachgespürt und dessen Entwickelungsgang hier verfolgt wird. Diesen Gesamtgeist aber erfassen wir in der nunmehr angebrochenen klassischen Perjode der jüdischen Philosophie am Klarsten unter jenen drei Gesichtspunkten, unter welche wir,

in einer erst jetzt voll gerechtfertigt erscheinenden historischen Antizipation, schon die talmudische Zeit gestellt haben. Der strenge Geist der Halacha, zur Konsequenz getrieben, musste auch in der Agada, dem Urboden der philosophischen Weltanschauung des Talmudismus, zur Geltung gelangen. Und war dies durch den Kampf gegen das Karäertum geschehen, so mussten die Grundgedanken der prophetischen Lehre so rein herausgearbeitet werden, dass sie alle mystischen und mythologischen Elemente, in dem nach der allgemeinen Geistesverfassung jener Zeiten und nach den lokalen und zufälligen Lebens- und Bildungsmotiven der einzelnen Philosophen höchst möglichen Masse, abgestossen werden. Alles, was wir unter den drei leitenden Gesichtspunkten zu sehen vermögen, ergibt sich aus dem konsequenten Geiste der Halacha fast von selbst. Der Einheitsgedanke, rein halachisch, das heisst in strenger logischer Konsequenz erfasst, muss notwendig alles Mystische und Mythologische nach dessen Legitimation fragen. Man denke sich mythologische Behauptungen vor einem Richterkollegium! Die Freiheit des Geistes in der logischen Konzipierung der Gedanken, die relative Unabhängigkeit von der Schrift, ja die Unterwerfung der Schrift unter die, aus der Berücksichtigung der jeweilig gegebenen Zeitverhältnisse resultierenden logischen Gesetze der Halacha war ganz danach angetan, auch in Fragen der theoretischen Weltanschauung die Geister von den Fesseln der Schrift soweit zu befreien, dass Alles abgestossen werden konnte, was sich nicht als mit den unverrückbaren Grundlehren verträglich legitimieren konnte. Und wie es in der Halacha stets eine bestimmte Entscheidung gab, oder doch wenigstens die Erkenntnis der Unmöglichkeit, zu einer solchen zu gelangen, und der daraus resultierenden Notwendigkeit, sich eines bestimmten Urteils zu enthalten, so musste das von nun ab ebenso in Fragen der theoretischen Weltanschauung gehalten werden. Im Einzelnen konnte es Schwankungen geben, so meint Hallewi, die Annahme von Ideen im Sinne Platos könnte vielleicht zugegeben werden, aber er müsse gestehen, dass er nicht wisse, was denn diese (einschliesslich der Engel) in Gottes herrlicher und vollkommener Schöpfung für eine Funktion auszufüllen hätten. Der Gesamtgeist jedoch lässt derlei Schwankungen nicht aufkommen, ein jeder strebt nach fester Formulierung der jüdischen Weltanschauung. Inkonsequenzen und Uebertreibung der geistigen Freiheit bis zur Aufgabe von Grundsätzen, die nach unserer Ansicht einen integrierenden Bestandteil der jüdischen Lehre bedeuten, kommen

vor, aber die betreffenden Philosophen bleiben subjektiv auf dem konsequenten Standpunkt des Judentums, oder sie ringen eben mit zwei entgegengesetzten Prinzipien, um zu einer klaren Anschauung zu gelangen. Solches Ringen ebnet der künftigen Entwickelung die Bahn und bewahrt seinen konstruktiven Charakter auch da, wo nach unserem, durch die spätere Entwickelung geschärften Empfinden an Ecksteinen der Fundamente des Judentums gerüttelt wird.

Wer nun aber mit der naheliegenden, billigen Frage kommen wollte, warum denn der jüdische Geist, wenn er so Vieles kraft der einfachen halachischen Konsequenz zu leisten vermochte, erst der Geburtshilfe des Aristoteles und anderer Momente bedurfte, um zum konsequenten logischen Denken zu erwachen, der machte sich anheischig, die en revanche berechtigte Gegenfrage zu beantworten, was denn aus dem griechischen Geist, was denn aus den lustigen Kindern Zeus geworden wäre, wenn man das kleine Hellas mit einer hellenischen Mauer umgeben und sie von der Aussenwelt isoliert hätte. So weit es in diesen Urfragen der Kulturentwickelung eine Orientierung gibt, gehören sie in die von uns oben formulierte dritte Aufgabe der modernen jüdischen Philosophie (s. „Lebensanschauung und Weltanschauung"), hier jedoch bilden die Interferenzerscheinungen das unverrückbar gegebene Gebiet der Forschung, und die Aufgabe ist, jenen Hauptfaktor zu finden, der bei einem so grandiosen geistigen Aufschwunge eines Volkes, wie sie die jüdische Philosophie darstellt, nirgendwo ausserhalb des intimsten Zentrums der Volksseele vermutet und gesucht werden darf. Der schon längst im geistigen Leben des Judentums wirksame alexandrinische Platonismus, der jetzt neu hinzutretende Aristotelismus, der Mu'tazilismus und alle anderen Impulse von Aussen, auf die uns unsere Untersuchung bald führen wird, Alles ist die zugegebene Voraussetzung, aber der Urquell, in den all diese weit von den Bergen her rieselnden Wasseradern einmünden, muss in der Tiefe des Volksgeistes selbst entsprungen, die lebendige Kraft, die Alles zum Blühen und Knospen treibt und die Frucht zur Reife bringt, kann nur dem Herzen des Volkes entströmt sein. Der Geist des jüdischen Volkes aber ist der Geist der Halacha, das Eigenleben der jüdischen Volksseele vollzog sich um die Entstehungszeit der jüdischen Philosophie in dem von der halachischen Gesetzmässigkeit durchdrungenen und getragenen Lebenssystem. Die jüdischen Philosophen haben in den für die Philosophie vorbereitenden Wissenschaften,

in Mathematik, Logik und Physik, besonders aber in der Mathematik, einschliesslich der Astronomie, ihren Zeitgenossen nicht nachgestanden. Niemand schärft die Notwendigkeit der Mathematik als Vorbereitung zur Philosophie eindringlicher ein, als die jüdischen Jünger des Aristoteles, der selbst für die Mathematik nicht das rechte Interesse hatte, aber mehr noch als die Mathematik, die noch von den tannaitischen Zeiten her, und wiederum zunächst aus halachischen Motiven, Gegenstand der Pflege war, war es die halachische Dialektik, welche den Geist der Juden disziplinierte und für die dialektische Philosophie vorbereitete. Die Mathematik, deren materiales Eingreifen in die Philosophie seit Pythagoras, und noch lange vor ihm, nichts Gutes gestiftet hat, und bei den Juden im Schiur Koma und in ähnlichen Phantasieprodukten älterer und jüngerer Zeit seinen Ausdruck gefunden hat, konnte der Philosophie nur formale Förderung bieten, die Halacha aber hatte auf sie überdies auch noch einen materialen Einfluss, der ihr zur Förderung und Orientierung gereichte. Die von der Halacha geforderte und durchgeführte Gesetzmässigkeit im Leben legte nicht nur die Gesetzmässigkeit in der Natur nahe, was sie mit der Mathematik gemein hat, vielmehr bedeutet sie selbst die ethische Gesetzmässigkeit. In den Kreisen der Halacha ist nirgends das Bewusstsein erloschen, oder auch nur zeitweilig verblasst, dass ein im Rahmen der Halacha verlaufendes Leben die höchste Stufe ethischer Reinheit erreicht hat. Und Maimuni, der die gesamten Vorschriften der Halacha auf die Ethik basiert (s. Dogmengeschichte), kodifiziert am Eingange seines grossen halachischen Werkes in derselben Weise, wie das halachische Lebenssystem des Judentums, auch dessen theoretische philosophisch geläuterte Weltanschauung. Diesen Sinn hat es auch, wenn ein moderner jüdischer Philosoph (Cohen) die Logik auf die Mathematik, die Ethik aber auf die Rechtswissenschaft basiert. Die Halacha umfasst die Rechtswissenschaft, ist aber noch mehr als diese. Die Rechtswissenschaft kann nur Erkenntnisgrund sein und als solche allerdings auf den Realgrund hinweisen (s. oben S. 67,1), die Halacha hat den Realgrund selbst in den Bereich ihrer Wirksamkeit gezogen: Mit der Wucht ihrer ernsten Erfassung des Lebens festigt sie das Fundament, auf dem sie selber ruht. Darin besteht auch die Bedeutsamkeit der literarischen Erscheinung, aus welcher sich eine der Zukunft gestellte Aufgabe ergibt, dass die Fundamente der Geschichte der Halacha im Zusammenhang mit der Orientierung in der inneren

Entwickelung des Judentums gelegt worden sind (Krochmal, Geiger). Bei anderen Völkern ist das anders, und im modernen Judentum bereitet sich offenbar ein Umschwung vor, aber bis heute, bis auf unsere Tage ist es so geblieben: Das Judentum besitzt keinen nennenswerten Philosophen oder philosophischen Forscher, der nicht seinen Geist zuerst an der Halacha diszipliniert hat. Um wie viel mehr aber gilt dies für die Zeit, in der die jüdische Philosophie des Mittelalters kraftvoll in die Erscheinung tritt. Da ist die Halacha die Seele des jüdischen Volkes und der Geist der Halacha der Brennpunkt, von dem alle Lichtstrahlen ausgehen und in dem sie sich wieder vereinigen.

Die unter unseren leitenden Gesichtspunkten gewonnene Einsicht gibt uns nun die Antwort auf die bei der Charakterisierung des Altertums aufgeworfene Frage, warum sich das alte Judentum in Palästina und Alexandrien dem Platonismus, das Mittelalter dagegen dem Aristoteles angeschlossen hat: Zwischen der ersten und der zweiten, neuerlichen Berührung des Judentums mit dem griechischen Geiste liegt ein Jahrtausend halachischer Disziplinierung des Volksgeistes. Diese eine Tatsache erklärt Alles. In der alten Zeit war der jüdische Geist für die dialektische Philosophie noch nicht diszipliniert, er war noch zu sehr für Mystik und Mythologie empfänglich, er erkannte noch nicht die Gefahren, welche alle Mythologie und mythische Sprache mit sich führt. Das Judentum des Mittelalters fand in Aristoteles die Dialektik, welche ihm in der Halacha schon längst geläufig war. Es fand bei ihm eine von Mythologie reine Sprache, eine strikte begriffliche Diktion, wie sie die Halacha stets gefordert und gepflegt hat. Im alten Judentum formulierte man seine Ansichten strenge und überzeugungstreu, wenn man im Namen der autoritativen Lehre sprach, sonst sagte und schrieb man allerlei, wenn man auch nicht Alles zu vertreten gewillt und in der Lage war. Im Mittelalter, vorzüglich in der klassischen Perjode, sagte und schrieb man stets nur das, was man für die Lehre des Judentums ansah. Im Altertum lehnte man seine Gedanken an die Schrift an, man betrieb Allegorie mit Bewusstsein, dass man solche treibt, dass die Schrift dies gar nicht beabsichtigt haben kann. War ja die Allegorie zunächst dazu da, um jenen Gedanken zur Stütze zu dienen, die man gar nicht als die Grundlehren des Judentums ausgeben wollte. Anders die Philosophen des Mittelalters (bis Crescas, s. w. u.), bei ihnen stand der Grundsatz fest, dass die Schrift, mögen ihre Worte wie immer lauten,

nichts Anderes zu sagen beabsichtigt haben kann, als das, was der selbständige Forschergeist für wahr erkannt hat. Wenn einige (Gabirol, Abr. JE, Maimuni u. A.) einen doppelten Sinn in den Worten der Schrift finden, so hat das nicht die Bedeutung, wie bei Philo, dass in die Schrift auch etwas hineingetragen oder in ihr gefunden werden kann, was nicht zu den Grundlehren des Judentums gehört. Der offene, wie der verborgene Sinn, beide sind von der Schrift in gleichem Masse beabsichtigt, nur bringt der offene Wortsinn die Lehrsätze in ihrer allgemeinverständlichen Fassung, während der verborgene die philosophischen Prinzipien darstellt, welche nur den philosophisch Gebildeten im Volke zugänglich sind und daher nur nach gehöriger Vorbereitung in den propädeutischen Wissenschaften zum Gegenstand des Unterrichts gemacht werden dürfen. Dieser, besonders von Maimuni ausgeführte Gedanke ist von der Grundanschauung getragen, dass die Schrift nur das lehrt, was der Forschergeist als wahr findet, und dass Alles, was sie lehrt, die Grundwahrheiten des Judentums ausspricht, vorbereitet, erklärt, oder begründet. Die Freiheit und Selbständigkeit des Geistes zeigt sich besonders in der Erscheinung der vollständigen geschlossenen Systeme der Lehre des Judentums als philosophischer Weltanschauung. Die Systeme der klassischen Perjode besonders beruhen in ihren einzelnen Teilen auf ihren Grundprinzipien, aus denen, von geringen Schwankungen abgesehen, Alles in logischer Folgerichtigkeit und organischer Harmonie herauswächst. Und wenn dann Alles in der Schrift nachgewiesen und mit ihr in Einklang gebracht wird, so entspricht das im Bereiche der Grundgedanken dem wirklichen Tatbestand, dort aber, wo die Schrift Elemente enthält, welche in die oben besprochenen mystischen Sphären fallen, wird die Schrift der Vernunft unterworfen, ohne sich dessen bewusst zu werden, dass man die Schrift etwas Anderes, zuweilen das Gegenteil von dem sagen lässt, was sie beabsichtigt hat. Dasselbe geschieht mit den talmudisch-midraschischen Schriften, soweit man sich nicht der Verantwortung für dieselben mit berechtigten kritischen Bemerkungen über die Echtheit einzelner Werke oder Aussprüche entzieht. Was in dem talmudischen Schrifttum bedenklich ist und der Auslegung bedarf, dafür herrschte bei den jüdischen Philosophen ein sicheres Gefühl. Maimuni, der von seinem ursprünglichen Plan, derlei Stellen in einem besonderen Werke zu erklären, wohl seiner Weitläufigkeit und Unfruchtbarkeit wegen, Abstand genommen, liefert uns wohl das Beste aus den Materialien

zu dieser Arbeit in seinem philosophischen Hauptwerk. Und so stark war bei ihm das Gefühl für das, was im talmudischen Schrifttum der Erklärung bedarf, dass er als die Aufgabe seines Hauptwerkes die Erläuterung von Masse Bereschith und Masse Merkaba bezeichnet. Das Werk ist in Wahrheit nach den von Maimuni aufgestellten (neun Vernunft-)Dogmen eingerichtet (s. Dogmengeschichte), aber in diesen systematischen Hauptplan zeichnet Maimuni noch die Hauptlinien der Disposition für das beabsichtigte Werk ein. Und wir werden sehen, dass M. in der Tat die bedenklichsten Stellen aus der Merkaba und Bereschithlehre in Bibel und Talmud durch rationalistische Interpretation mit den Grundlagen seines Systems in Einklang bringt. Er scheut auch davor nicht zurück, gegen die Aussprüche der Talmudlehrer Stellung zu nehmen, wo sie mit der Lehre des Judentums in seiner Auffassung nicht in Uebereinstimmung gebracht werden können. Und es ist wahrlich kein Zufall, dass dies gerade bei solchen Stellen geschieht, welche die Ideenlehre und die Emanation des Irdischen aus dem „Schnee unter dem Throne der Herrlichkeit" (MN II, 6.26) ausdrücken. Maimuni wollte die bedenklichen Stellen von Bereschith und Merkaba erklären, aber gerade die Hauptstellen waren zu deutlich, und es blieb ihm nichts Anderes übrig, als offen gegen diese Aussprüche aufzutreten, wie schon vor ihm Israeli, Saadja und Andere gegen diese Lehren aufgetreten sind, obschon es ihnen ebensowenig wie Maimuni entgangen ist, dass diese Lehren in verschiedenen Aussprüchen der alten Weisen einen starken Rückhalt haben. Maimuni war es blos, wie in vielen anderen Fragen, auch hier vorbehalten, die ganze Situation nicht nur in der ihm vorangehenden, sondern auch in der ihm folgenden Zeit scharf zu beleuchten, und uns zu belehren, dass die jüdischen Philosophen die geschichtlichen Zusammenhänge in der Entwickelung der jüdischen Spekulation wohl gesehen haben. Sie wussten wohl, was im überlieferten Schrifttum überwunden werden muss, um zu einer reinen, geläuterten philosophischen Weltanschauung zu gelangen[1]).

[1]) Näheres über das Verhältnis der jüdischen Philosophen zur Bibel siehe die Jahresberichte der Landesrabbinerschule Budapest 1891—92 und 1895—96, I. Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen vor Maimuni, II. Die Bibelexegese Moses Maimunis von Bacher. Wie an den Schriften über die Agada der Tannaiten und Amoräer konnte ich mich auch an diesen beiden Schriften Bachers teilweise orientieren, nur reicht hier der rein exegetische

Standpunkt, von dem aus Bacher, seiner Aufgabe gemäss, den Gegenstand betrachtet, beiweitem nicht hin, um das Verhältnis der jüdischen Philosophen zur Bibel so zu bestimmen, dass dabei die prinzipielle Stellungnahme zu den in der Bibel vorhandenen, von der jüdischen Philosophie mit der Waffe der Interpretation bekämpften Neigungen klar wird. Wenn Bacher I, 14—15 sagt, dass bei Saadja die Schrifterklärung und die Schriftanwendung einen integrierenden Bestandteil der philosophischen Fassung bilden, so ist das ebenso richtig, wie die folgende Bemerkung, dass Saadja in den Abschnitten V, VIII und IX seines Hauptwerkes sich mehr als sonst unmittelbar an das Schriftwort anlehnt. Aber es fehlt der Hinweis darauf, dass der Grund hierfür einfach darin zu suchen sei, dass Saadja in den, in den genannten Abschnitten behandelten Fragen eben mehr als sonst mit dem Standpunkte der Bibel auskommen kann. Ebenso verwischt die Behandlung der Stellen Sprüche 8,22 und ähnlicher Stellen unter dem Gesichtspunkte „Philosophische Exegese Anderer", S. 15, und der Merkabastellen unter den Kategorien, S. 19, die wichtige Tatsache, dass es sich hierbei um mehr handelt, als bei der philosophischen Exegese anderer Stellen. Saadja hat, wie wir das in der Attributenlehre sehen werden, mit Absicht die Hauptprobleme in ein mit anderen weniger entscheidenden Fragen kombiniertes Schema gebracht. Es gehört dies zu seiner Art, Grosses und Kleines gleich exakt darzustellen. Aber wie aus dem Gesichtswinkel der Attributenlehre, wo Saadja die exegetische Kategorientafel expliziert, das Beziehungsproblem, so bilden die beiden genannten Gruppen von Schriftstellen den Angelpunkt in der philosophischen Exegese des ganzen Systems. Dass Saadja sich dessen bewusst war, beweisen seine oben erwähnte Polemik gegen die Karäer im ספר המבחן und anderwärts und sein Jezirakommentar. Doch gehören diese Erwägungen wohl in jene erweiterte Fassung der Aufgabe, welche Bacher I. S. 15 ausdrücklich ausschliesst. Diese erweiterte Aufgabe könnte sich auch nicht auf die philosophische Exegese der Bibel beschränken, sie müsste vielmehr unter den von uns gewonnenen Gesichtspunkten aus auf Bibel und talmudisches Schrifttum ausgedehnt werden. Für die historische Orientierung hat diese Scheidewand keine Berechtigung. Das zeigt sich besonders bei Maimuni, der selbst durch die Einteilung des Stoffes in Bereschith und Merkaba diese historische Orientierung nahelegt. Und auch hier ist es nur die Einschränkung der Aufgabe, die die kurze Behandlung, welche die Abschnitte XVI u. XVII, II, S. 120—126 gefunden haben, einigermassen rechtfertigt. Ausser einer kurzen Andeutung S. 13: „vor Allem aber die Erkenntnis . . . von der Schöpfung und dem Gotteswagen", kommt bei Bacher die Tatsache, dass M. sein Werk auf die Behandlung dieser beiden Disziplinen zugeschnitten hat, nicht zum Ausdrucke, obschon das auch vom exegetischen Standpunkte aus sehr wichtig und orientierend gewesen wäre. — I, V und II, X, 11f. übersieht Bacher den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Allegorie Philos und der Maim. und der anderen jüd. Philosophen des Mittelalters. Von den einleitenden Kapiteln des MN. 1—49 sagt B. II, 45—46, dass sie „durchaus exegetischen Inhaltes" sind, legt jedoch der „anscheinend bunten Reihe" (S. 45) grammatische Motive unter, S. 46—62. Die grammatischen Motive sollen nicht in Abrede gestellt werden, dagegen aber, dass diese Kapitel durchaus exegetischen Inhaltes sind. Wir werden in der Attri-

Das Alles, die Bildung selbständiger Systeme, sowie die Unterwerfung des Schrifttums unter die Ergebnisse des Denkens und das offene Auftreten gegen die Aussprüche talmudischer Autoritäten, erklärt sich auf die natürlichste Weise, wenn wir an die Gepflogenheiten auf dem Gebiete der Halacha denken. Mit der Aufstellung von zusammenhängenden Systemen der Halacha nach eigenen Gesichtspunkten hatten sich bereits die Gaonen vielfach geübt, und die Entscheidung gegen die grössten Autoritäten war auf dem Gebiete der Halacha eine ohne jede Skrupel geübte Betätigung der geistigen Selbständigkeit. Maimuni, der in der Kodifizierung des gesamten Halachastoffes alle seine Vorgänger übertraf und noch bis heute unerreicht dasteht, hat in Anlage und Durchführung seines philosophischen Systems ebenfalls seine Vorgänger übertroffen und steht bis heute in der Aufstellung eines jüdischen Systems der Philosophie ebenso unerreicht da, wie im halachischen System. Und es ist wahrlich kein Zufall, wenn die jüdischen Philosophen und Disputatoren bedenkliche Agadoth als „die Worte eines Einzelnen“ für unverbindlich zu erklären pflegen[1]. Es ist dies dieselbe Formel, mit der in der Halacha die Ablehnung einer Ansicht oft motiviert wird.

b. Philosophen des Westens.

Im Hinblick auf die Halacha in ihrer Bedeutung als Propädeutik des jüdischen Volkes in der Richtung auf die dialektische Philosophie verstehen wir auch die verschiedene Wirkung, welche

---

butenlehre sehen, welch eminente Bedeutung diesen Kapiteln als der philosophischen Einleitung in die Attributenlehre zukommt. Bacher scheint hier von Kaufmanns Gesch. d. Attributenlehre, abhängig zu sein, der ebenfalls die Bedeutung dieser einleitenden Kapitel verkannt hat. Dasselbe scheint auch in VIII, über die Gottesnamen, S. 62 f. der Fall zu sein. Bacher eignet sich hier ganz die Auffassung Kaufmanns an, was auch von S. 65—67 zu MN. I, 54 gesagt werden muss. Es haften auch diesen Abschnitten deshalb alle Mängel an, welche wir in der Darstellung Kaufmanns sehen werden. — II, S. 68,5 sagt Bacher, dass die Identität der Engel der heiligen Schrift mit den Sphärengeistern vor Maim. am Konsequentesten von Abr. Ibn Daud gelehrt worden sei. Diese Auffassung der Anschauung Ibn Dauds, welche in I, 143 f. noch nicht so bestimmt auftritt, ist, wie wir sehen werden, unrichtig. In dieser Partie (II, 4 f.) polemisiert M. gegen Ibn Daud. I, 145,5 hätte man gerade bei Bacher einen Hinweis auf Nahâwendi erwartet, wenngleich auch Guttmann dies nicht gesehen hat. —

[1]) Einige hierher gehörige Stellen findet man bei Krochmal More Nebuche ha-Seman, ed. Warschau 1894, S. 231, zusammengestellt. —

die Berührung mit der griechischen Philosophie auf die rabbanitischen Juden einerseits und die Araber und Karäer andererseits überhaupt ausgeübt hat: Die Araber waren ein Volk ohne geschichtliche Tradition, ohne feste geistige Disposition. Das gestattete ihnen allerdings leicht den Anschluss an jede geistige Bewegung, in deren Bannkreis sie gerieten. Sie griffen mit frischem Mute nach allen Bildungselementen, welche ihnen, den Herrschern, leicht zugänglich waren. In kurzer Zeit bildete sich bei ihnen die Ḥadiṯ- und Fiqhliteratur, eine Art Talmudismus, aus, in dem das Fiqh der Halacha nachgebildet erscheint. Aber noch bevor diese Geistesrichtung bei ihnen die natürliche Phantasie des Semiten zu dämpfen und den Geist dialektisch zu disziplinieren vermochte, waren sie bald auch in die weitausgeworfenen und vielmaschigen Netze der griechischen Philosophie verstrickt. In der griechischen Philosophie, mit welcher die Bewohner des Irâq und der von ihm geistig abhängigen Länder, Egypten und Nordafrika, in Berührung kamen, kämpfte der durch die Uebersetzung seiner Grundwerke zu neuem Leben erwachte Aristotelismus mit dem, in allen orientalischen Ländern schon längst alteingebürgerten Platonismus, nicht um die Herrschaft, daran war vorerst nicht zu denken, sondern um das nackte Recht der eigenen Existenz. In dem orientalischen Platonismus, dem Neuplatonismus, herrschte wohl Aristoteles, aber nur durch jenen Teil seiner Philosophie, in welchem er selbst in gewissem Sinne Platoniker geblieben ist, wie wir das im Verlaufe unserer Darstellung sehen werden, und das auch nur in dem heidnischen Neuplatonismus im Stile Plotins und seiner Schule. Aber nicht mit diesem Neuplatonismus hatte der Aristotelismus im Orient zunächst den Kampf zu bestehen, sondern mit den älteren vorplotinischen Formen desselben, mit dem syrisch-christlichen und dem von modifizierten pythagoräischen Elementen durchsetzten jüdischen, im Buche Jezira am reinsten vertretenen Neuplatonismus. Die Juden hatten den syrisch-christlichen Neuplatonismus, eben durch die Schöpfung des spezifisch-jüdischen bereits überwunden. Eine neue geistige Bewegung in ihren Reihen hatte somit in der in Frage kommenden Zeit zwei mögliche Anknüpfungspunkte, den reinen Aristotelismus und den Plotinischen Neuplatonismus, wie er im Irâq noch aus der Zeit Chosrans, an dessen Hof die sieben aus Athen vertriebenen Neuplatoniker (529) eine Zufluchtsstätte gefunden, seine Vertreter hatte und in der schon früh (835) von ʻAbdalmasîḥ al-Ḥimṣî ins Arabische übersetzten,

Porphyr zugeschriebenen „Theologie des Aristoteles“ (ed. von Dieterici, arabisch 1882, deutsch 1883), welche den gelehrten Arabern und Juden wohl schon früher in syrischen oder persischen Auszügen zugänglich gewesen sein mag, niedergelegt war, und dessen Einfluss später durch die Werke Plotins selbst und andere, pseudoepigraphische Schriften, von denen noch die Rede sein wird, verstärkt wurde. Die Juden, oder doch wenigstens gewisse Kreise in ihrer Mitte, hatten nun allerdings einerseits für den Neuplatonismus Plotins, der, wie bereits angedeutet und später noch ausgeführt werden soll, aus Elementen der Merkaba und der Ideenlehre zusammengesetzt ist, eine gewisse Disposition. Allein gerade dieser Umstand, dass sie mit einer ähnlichen geistigen Bewegung schon allerlei durchgemacht hatten, immunisierte sie andererseits gegen diese neueinsetzende Bewegung wenigstens da, wo der Reiz des Neuen durch eine andere neuauftauchende Geistesrichtung paralysiert wurde. Diese Bedingung war im reinen Aristotelismus, wie er sich in den Werken Aristoteles angekündigt, gegeben. Auf die Kreise, welche die Pflege der Halacha zu ihrer Lebensaufgabe gemacht hatten, musste der Aristoteles einen unwiderstehlichen Reiz ausgeübt haben, das Neue entsprach der bereits zum Nationalcharakter gewordenen dialektischen Disposition des Geistes und dem Bedürfnis nach begrifflich exakten Vorstellungen. Anders die Araber, für sie gab es tatsächlich vier, und wenn man die Spaltung der jüdischen Mystik in Merkaba und Bereschith berücksichtigt, sogar fünf neue Richtungen, denen sie sich anschliessen konnten. Und sie griffen in der Tat nach Allen. Mu‘taziliten wie Orthodoxen griffen nach Aristoteles, es fehlte ihnen aber dazu die erforderliche dialektische Reife des Geistes. Die Fiqh-Dialektik war in der ersten Zeit noch nicht ausgebildet, aber auch in ihrer höchsten Ausbildung erreichte sie nie jene Geistesschärfe, durch welche sich die halachische Dialektik auszeichnet. Das hat seinen Grund darin, dass das Qijas (Analogie, auch Syllogismus, wie das Haqeš in der Halacha) als Prinzip niemals durchgedrungen ist. Das Raj (entsprechend dem Šikkul had-da‘ath, dem freien Ermessen, in der Halacha) war ihm gleich-, Tradition und Uebereinstimmung der Gemeinde übergeordnet. Die dialektische Unreife der Araber hatte nun zur Folge, dass sie den Aristoteles nicht verdauen konnten und in dem Bestreben, die Glaubenssätze zu halten, zu willkürlichen, abstrusen Prämissen und verworrenen Schlussfolgerungen gelangten. Auch konnte sie der nüchterne Aristotelismus der Physik und der Logik nicht befriedigen,

die Phantasie war noch zu frisch und ungezügelt, die Fiqh-Dialektik noch zu mangelhaft ausgebildet, als dass sie dem Geiste die zur Ueberwindung mystischer Neigungen nötige Disziplin hätte geben können. Sie unterlagen daher, je nach der individuellen Neigung, nicht nur den beiden mystischen Richtungen, die sie im Judentum vorfanden, sondern bald auch den anderen Formen des Neuplatonismus. Die jüdische Mystik, besonders in der abgeschwächten, vom Geiste der Halacha stets gedämpften babylonischen Form, konnte der Konkurrenz des syrisch-christlichen, des altsemitisch-heidnischen, harrânisch-sabeischen und des griechisch-heidnischen, Plotinischen Neuplatonismus für die Dauer nicht standhalten. Nur die Karäer, welche, so sehr sie sich auch vom halachischen Judentum losgesagt hatten, an der Disziplinierung des Geistes im Judentum sozusagen hereditär partizipierten, fanden bei dem Gemisch von schlecht verdautem Aristotelismus und jüdischer Mystik ihre Beruhigung, und die Schwankungen betrafen, wenigstens in dem Zeitraume, in welchem die Karäer uns hier noch interessieren, nur die Neigung zu der orthodoxen Richtung im Sinne der Merkabalehre. Die Araber hingegen unterlagen bald den Einflüssen der anderen Formen des Neuplatonismus, wozu noch indische Einflüsse kamen. Aus der Mitte der alten Orthodoxen heraus entwickelte sich bald eine starke mystische Strömung mit einem entschiedenen Zug ins Pantheistische, welche in praktischer Hinsicht unter indischem Einfluss, theoretisch aber auf dem Boden der syrisch-christlichen Gnosis stand. Diese Richtung ging dann eine Verbindung mit dem Plotinischen Neuplatonismus ein, und tritt unter stärkerer Betonung des Aristotelischen Elements, im zehnten Jahrhundert in der Philosophie des Ordens der „lauteren Brüder" in die Erscheinung. Aber auch unter den Mu'taziliten fühlten sich viele vom Neuplatonismus angezogen. Bestand ja unter den Schiiten, aus deren Reihen sich die Mu'taziliten grösstenteils rekrutierten, schon längst eine Partei (die Kaisaniten), welche die oppositionelle Stellung gegen die herrschenden Sunniten durch eine mystische Lehre zu decken suchte (eine Richtung, welche sich später, als die Schiiten im Irâq die politische Macht gewonnen, im orthodoxen Sinne entwickelte, sodass unter den heutigen Schiiten vom alten freien mu'tazilitischen Geiste nichts mehr zu merken ist). Die Mu'taziliten liessen zwar von Aristoteles nicht ab, im Gegenteil, sie befassten sich immer mehr mit seinen Werken, studierten und kommentierten sie, aber sie interpretierten sie im Sinne der neuplatonischen Kommentare

und kehrten im Aristoteles besonders jene Motive hervor, in welchen er von Plato abhängig ist. Diese arabischen Aristoteliker, „die Philosophen", als deren hervorragendste Vertreter Abû Nasr al-Farâbî (Zeitgenosse Saadjas) und Abû 'Alî ibn Sînâ (980—1037) angesehen werden, begnügten sich aber noch gar nicht mit dem platonisierten Aristoteles, sondern schlossen sich in den Werken, in welchen sie ihre eigene Weltanschauung zum Ausdrucke bringen, fast ganz dem Neuplatonismus Plotins an. Die beiden genannten Hauptvertreter, deren Werke, zusammen mit der Enzyklopädie der lauteren Brüder (ed. v. Dieterici) auf den Entwickelungsgang der jüdischen Philosophie in Spanien einen weitgehenden Einfluss ausübten, sind in ihren eigenen Werken fast gar keine Aristoteliker mehr, sondern Neuplatoniker und als solche natürlich auch Aristoteliker, wie Plotin selbst es war. Wenn Plotin die Metaphysik Aristoteles seinem Platonismus untergelegt und so eine stillschweigende Aussöhnung zwischen Plato und Aristoteles herbeiführte [1], so hat Al-Farâbî noch mehr getan, er schrieb eigens eine Abhandlung über die Uebereinstimmung zwischen Plato und Aristoteles. Das Beste indessen, was die religiösen Philosophen dem Aristoteles entnehmen konnten, waren die Grundsätze seiner Physik, worunter wir die naturwissenschaftlichen Schriften verstehen, (in denen Aristoteles, der ja bekanntlich auch hier Metaphysik treibt, sich von Platos Metaphysik wirklich lossagt), und die dialektische Methode. Im Verlaufe der Darstellung, in welcher Bedeutung und Berechtigung dieser Zweiteilung des Aristoteles' sich ergeben werden, werden wir sehen, dass die mit der religiösen Anschauung unvereinbaren metaphysischen Prinzipien der Aristotelischen Physik leichter und vollständiger überwunden werden konnten, als die der Metaphysik. Betrachten wir nun aber von diesem, für Araber und Juden gleich massgebenden Gesichtspunkte aus die Entwickelung

---

[1]) Ueber den häufigen Gebrauch, den Plotin von der Metaphysik des Aristoteles machte, s. Porphyr. vita Plotini, 14: καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία, ferner Enn. II, 4,7; V, 1,9 (gegen Ar.). Die ersten drei Bücher der VI Enn., besonders das dritte, stehen ganz unter dem Einfluss der Arist. Metaphysik. VI, 3,15: ἀλλ' εἰ εἶπε bezieht sich auf Aristoteles. VI, 5,8 verteidigt Plotin die Metexis offenbar gegen die Angriffe Aristoteles'. Aber auch sonst tritt gerade in Plotin in besonderer Evidenz die Tatsache in die Erscheinung, dass Arist. in der Metaphysik einen modifizierten Platonismus lehrt; s. darüber Buch II dieser Schrift das Kapitel: Materie und Form bei Aristoteles. —

der arabischen Philosophie, so gelangen wir zu dem Resultate, dass es unter den Arabern überhaupt keine reinen Aristoteliker gegeben hat, auch nicht im Sinne der Metaphysik. Die Altmu'taziliten vermochten nicht, die naturwissenschaftlichen Grundsätze des Aristoteles in dem Masse von der metaphysischen Anwendung zu befreien, dass sie sie zur Grundlage einer religiös gerichteten Philosophie hätten machen können, und sie halfen sich damit, dass sie ihnen andere, mit Hilfe einer abstrusen Dialektik gewonnene und daher unzulängliche und unhaltbare Grundsätze entgegensetzten. Die Philosophen stellten sich, wie gesagt, auf den Boden der Metaphysik, gingen aber in Wahrheit über Aristoteles nicht nur dadurch hinaus, dass sie ihn im Sinne des Neuplatonismus interpretierten, sondern noch mehr dadurch, dass sie für ihre eigene Anschauung ganz schulgerechte Neuplatoniker waren. Von den sieben hervorragenden arabischen Philosophen, die man zu zählen pflegt: Al-Kindi (gest. nach 870, Al-Farâbî, Ibn Sînâ, Al-Ġazâli (1058—1111), Ibn-Bâġa (Abu-Bekr ibn al-Zaïg — gest. 1138), Ibn-Tofaïl (gest. 1185) und Ibn-Roschd (1126—1198), waren nicht nur die vier ersten, die Philosophen des Ostens, sondern auch die drei letzten, die Philosophen des Westens (Spaniens), Anhänger der „orientalischen Philosophie", wie Ibn-Sînâ seine eigene systematische Anschauung, im Gegensatze zur neuplatonisch-peripatetischen Philosophie nennt, die er in seiner grossen Enzyklopädie Al-Schefâ (die Heilung), für die Mindereingeweihten darstellt.

Unter dem hier gegebenen Gesichtspunkte, dem des Einflusses auf die jüdische Philosophie, betrachtet, kommen einige dieser Philosophen für uns nur wenig in Betracht: Al-Ġazâli schreibt ein Werk, in dem er die philosophischen Lehren seiner Zeit darstellt, ein anderes, in dem er sie widerlegt, wieder ein anderes für Eingeweihte, in dem er sich für seine Person zu den Lehren der Philosophen bekennt, auch huldigt er dem Sûfismus — sodass man überhaupt nicht mit Bestimmtheit sagen kann, ob er denn eine eigene Meinung hatte. Man hält allgemein den Skeptizismus für seinen speziellen Standpunkt, und zwar in dem Sinne, dass die metaphysische Erkenntnis nur durch die Offenbarung vermittelt wird. Wir werden im Verlaufe der Darstellung sehen, in welchem Masse dieser Standpunkt den Gang der Entwickelung der jüdischen Philosophie beeinflusst hat. Innerhalb der jüdischen Philosophie gibt es keinen prinzipiellen Skeptizismus, die Diskussion dreht sich nur um die Grenze zwischen Vernunfterkenntnis und Offenbarungserkenntnis.

Die Gegner der Philosophie im Judentum waren es aus ganz anderen Gründen, wenn sie sich auch mitunter der Waffen Ġazâlis bedienten, wie dies ja auch die Philosophen selbst taten, wo es sich um eine von ihnen bekämpfte Ansicht handelt, besonders auch Maimuni und Crescas. Man darf aber dabei nicht übersehen, dass auch Ġazâli selbst diese Einwände der Philosophen gegen einander mehr gesammelt und formuliert, als aus eigenen Mitteln produziert hat. Ġazâlis Einfluss als Ethiker ist vielfach überschätzt worden: Die ethischen Probleme sind durch Ġazâli überhaupt nicht gefördert worden. Die tiefere ethische Erfassung des Seins, welche wir in der klassischen Perjode, abgesehen von Gabirol, bei dem ein Einfluss Ġazâlis nicht in Betracht kommt, bei Bachja und Maimuni wahrnehmen, gehört nicht speziell Ġazâli an. Soweit in ethischen Fragen, für die den jüdischen Philosophen im jüdischen Schrifttum ein unversieglicher Fonds offenstand, fremder Einfluss überhaupt in Betracht kommt, ist es der Einfluss Platos, der sich immer stärker geltend macht. Bachja empfängt diesen Einfluss durch Vermittelung der Enzyklopädie der lauteren Brüder in neuplatonischer Färbung, Maimuni ist darin wohl auch von Al-Farâbîs „Buch der Prinzipien", dessen zweite Hälfte auf der Republik Platos sich aufbaut, in der Hauptsache jedoch von den Werken Platos selbst, besonders Phädon, Philebos und Republik, beeinflusst. Dasselbe gilt von der nachmaimunischen Perjode, in der dieser Einfluss, wie noch zu erwähnen sein wird, stark hervortritt. Und allerdings auch die Werke Ibn-Bâġas („Die Lebensführung des Einsiedlers") und Ibn Tofaïls („Hai ben Yokdhan") kommen hier, sowohl für Maimuni, wie für die nachmaimunische Perjode in Betracht. Wir werden jedoch bald sehen, dass diese philosophischen Literaturprodukte von Ibn-Sînâ abhängig sind, wenn auch Ibn-Bâġa, durch die stärkere Benutzung des Grundgedankens der Platonischen Republik, seinem Werke eine mehr auf das Praktisch-Ethische gehende Tendenz gibt, als dies bei dem hier in Betracht kommenden Werke Ibn-Sînâs der Fall ist. Für die prinzipiellen Fragen, in deren einen (der Einheit des Intellekts) Ibn-Bâġa (dessen Kommentar zur Physik von Maimuni zitiert wird) allerdings noch eine Rolle spielt, kommen, besonders in der uns hier zunächst interessierenden Zeit der Entstehung der jüdischen Philosophie in Spanien, neben dem Mu'tazilismus, der Theologie des Aristoteles und der Enzyklopädie der lauteren Brüder, nur Al-Kindi, Al-Farâbî und Ibn-Sînâ, und da Al-Kindi, der den Uebergang vom Mu'tazilismus zur peripatetischen Philo-

sophie bezeichnet, in seinen 'Arbeiten über Aristoteles von Al-Farâbî aufgesogen und abgelöst erscheint, nur die beiden Letzteren in Betracht.

Zunächst in der Interpretation Aristoteles. Hier sind drei Kardinalfragen zu berücksichtigen: 1. Die Materie als Prinzip, 2. die separate, von aller Hyle freie Existenz der (höheren) Formen, 3. eigentlich eine Spezialfrage der zweiten: die individuelle Existenz der menschlichen Seele, oder: die Einheit des Intellekts.

Die Frage nach der Materie als Prinzip steht, wie wir sehen werden, mit dem Gottesbegriff, der Attributenfrage, im Zusammenhange, und wird sie auch von Al-Farâbî in diesem Zusammenhang behandelt. Al-Farâbî hat, wie alle hier genannten arabischen Philosophen, besonders aber Ibn-Sînâ, das Bestreben, die peripatetische Philosophie mit den Grundlehren des Islâms in Einklang zu bringen. Es lag ihm nun ob, die Sphärentheorie, welche Plotin wohl zuerst in Aristoteles (Metaph. XI (XII), 7) hineininterpretiert hat, mit der Schöpfungslehre so zu harmonisieren, dass die Lehre von der absoluten Einheit Gottes intakt bleibt. Plotin (Enn. V, 1,9) bekämpft den Satz Aristoteles, dass Gott sich selbst denkt, indem er auf den Widerspruch hinweist, der darin liegt, Alles auf das Erste zurückzuführen, wie dies Aristoteles tut, dieses Erste aber sich selbst denken zu lassen und dadurch seine Einheit wieder aufzuheben und es wieder nicht zum Ersten zu machen. Denn das Denkende, so ist nach den vielfach voraufgegangenen Erörterungen Plotins zu ergänzen, ist ein zusammengesetztes Ding, in dem man das Denken, das denkende Subjekt und das gedachte Objekt unterscheiden muss. Das Eine, Gott, muss daher über das Denken und folglich auch über das Sein erhaben sein. Diese Lehre, welche Plotin (V, 1,8) in der von Plato gewiss nicht beabsichtigen Konsequenz einer Stelle in der Republik (p. 517) findet, führte ihn zu der Lehre von der Emanation des materiellen Prinzips aus dem Geistigen, die er aber gleichwohl mit der ihr widersprechenden Ideenlehre Platos kombiniert. Damit aber, so fährt Plotin fort, dass Aristoteles für jede Sphäre, ohne rationellen Grund, nur einfach auf die Notwendigkeit hinweisend, einen besonderen Beweger annimmt und nicht vielmehr alle Sphären unmittelbar auf das Erste, auf Gott, schauen lässt, drückt er sich über die Dinge im Intelligiblen anders aus als Plato, der (das will wohl Plotin sagen) keine besonderen Bewegungsprinzipien für die einzelnen Sphären annimmt, sie vielmehr nach der Idee der Sphäre

geschaffen und durch die Metexis (das Teilhaben an der Idee) bewegt sein lässt. Forscht man jedoch, meint Plotin weiter, der Anschauung Aristoteles nach, so muss man fragen, ob denn die vielen intelligiblen Wesen aus dem einen Ersten stammen, oder ebensoviele Prinzipien sind. Nehmen wir nun an, sie stammen Alle aus dem Einen, so müsse zwischen den Sphären unseres Kosmos und dem Intelligiblen eine Analogie herrschen. Wir kommen also zur Annahme eines intelligiblen Kosmos, in dem die inneren Sphären von den äusseren und Alle von dem einen Ersten umfasst werden. Die andere Möglichkeit, dass Aristoteles vielleicht die vielen Intelligiblen für selbständige Prinzipien halte, weist Plotin zurück. Es bleibt also dabei, Aristoteles lehrt einen intelligiblen Kosmos. Und nachdem Plotin im Vorhergehenden nachgewiesen hat, dass die Lehre von zwei intelligiblen Substanzen ausser dem Einen die Lehre Platos ist, der sich nur dunkel ausgedrückt hat (V, 1,8), so ergibt sich zuletzt doch eine Uebereinstimmung zwischen Plato und Aristoteles, ja auch die alten Naturphilosophen und vor ihnen noch die Mythendichter ahnten dies schon. Durch diese Auseinandersetzung, meint Plotin (1,10) habe sich, soweit dies in derlei Dingen möglich ist, der Beweis ergeben, dass es ausser dem einen, über Sein und Denken erhabenen Ersten zwei intelligible Substanzen gibt, den Intellekt und die Seele (νοῦς, ψυχή). Mit der Ideenlehre Platos verbunden (s. 1,8) ergibt sich Plotin die doppelte Ideenwelt, die Ideenwelt im Intellekt und die in der Seele, denen die Dinge dieser Welt als die letzten Abbilder entsprechen. Nach diesem Prinzip konnte man die Ideenwelten beliebig vermehren, weitere Triaden einschieben, wie es Jamblich getan, oder noch eine Hypostase zwischen die Seele und die Welt der letzten Abbilder einschieben, wie die Hypostase Natur (φύσις) des Proklus, welche Triade von intelligiblen Welten ausser dem Einen durch Vermittelung der „Theologie des Aristoteles“ bei den Arabern herrschend war.

Wir werden auf die Grundlagen des Plotinischen Systems im Zusammenhange mit dem System Gabirols zurückkommen, die eben behandelte Stelle jedoch ist für uns schon hier wichtig. Sie stellt in gedrängter Kürze die Grundgedanken dar, aus welchen sich die peripatetische Philosophie der Araber entwickelt hat. Und nicht nur ihre peripatetische Philosophie, auch der eigene, esoterische Standpunkt Al-Farâbîs und Ibn-Sînâs wird uns von hier aus verständlicher. Man hielt diesen doppelten Standpunkt für eine In-

konsequenz, oder man bemühte sich vergebens, die beiden Standpunkte irgendwie zu harmonisieren. Wir sind hier an dem Quellpunkt, aus dem beide Anschauungen entspringen, Plotin interpretiert zunächst Aristoteles im Sinne der Emanation der Sphärengeister auseinander und zuletzt aus dem Einen, dann zieht er daraus die weitere Konsequenz im Sinne seiner eigenen Lehre. Die Interpretation des Aristoteles, von den Nachfolgern Plotins weiter entwickelt, bildet die Wurzel der peripatetischen Philosophie der Araber, die aus der Interpretation gezogene Konsequenz die Wurzel ihres eigenen, esoterischen Standpunkts. In der Interpretation des Aristoteles, den sie ganz im Lichte der Metaphysik sahen, behielten sie die aristotelische Lehre von der Materie als einem potenziellem Prinzip, welche sie, ebenso wie Plotin, mit der Emanationslehre vereinigten, obschon dies der reine Aristotelismus ebensowenig billigen kann, wie der reine Platonismus. Der Gegensatz zwischen Platonismus und Aristotelismus (der Metaphysik) liegt auf einem ganz anderen Gebiete, darin aber, in der Sonderung des Materiellen vom Geistigen, stehen beide Systeme auf demselben Standpunkt. Den zur Mystik geneigten arabischen Philosophen erschien aber gerade der Emanationsgedanke als sehr geeignet, den Grundsatz der Einheit intakt zu erhalten. Jedoch gingen sie darin nicht so weit, wie Plotin, Gott über das Sein und das Denken hinauszuheben, sie blieben bei der Ansicht Aristoteles, dass Gott sich selbst denkt: Denken, Denkendes und Gedachtes, sagt Al-Farâbî, bilden eine Einheit. Dadurch erhält auch die Emanation eine von Plotin stets abgelehnte Färbung. Die Emanation ist nach Plotin die Ursache, nach Al-Farâbî das Produkt des Denkens, Gott denkt sich selbst und emaniert dadurch die höchste Intelligenz, den ersten Sphärengeist. Gott denkt sich ewig, der erste Sphärengeist ist somit ewig, und folglich auch Alles, was aus ihm emaniert, das bedeutet die Ewigkeit der Welt. Dieser Konsequenz sucht Al-Farâbî durch eine metaphysische Vertiefung der von Aristoteles aufgestellten logischen Kategorie des Notwendig-Seienden (s. w. u.) zu entgehen. Notwendig-seiend ist ein Ding, wenn die Annahme seines Nichtseins zu einem logischen Absurdum führt, sonst ist es möglich-seiend. Wir werden auf diese Lehre noch mehrfach zurückkommen, hier genügt das Gesagte zur Erklärung des Schöpfungsbegriffs Al-Farâbîs: Gott ist Schöpfer, weil er allein an sich notwendig-seiend ist, alles Andere aber es nur als Ausfluss des göttlichen Denkens, an sich jedoch nur möglich-seiend ist.

Nicht die Ewigkeit ist der Gegensatz der Kreatürlichkeit, sondern die absolute Notwendigkeit. Daraus ergibt sich Al-Farâbî dann die Emanation der ·Materie. Die Materie an sich, die Hyle, ist nach Aristoteles nur potenziell, dem Vermögen nach seiend, Aktualität erhält sie erst durch die Form, die an sich aktuell, der Wirklichkeit nach seiend ist. Die Materie kann deshalb niemals ohne Form sein, wohl aber können (höhere mit den Sinnen nicht wahrnehmbare) Formen ohne Materie existieren (s. Schlussanmerkung). Es ergibt sich nun die Symmetrie: Aus dem Denken, welches das Notwendig-Seiende zum Objekt hat, emaniert ein aktuelles, wenigstens nach einer Richtung hin Notwendig-Seiendes, aus dem Denken hingegen, welches ein Möglich-Seiendes zum Objekte hat, emaniert ein blos potenzielles, nach allen Seiten hin Möglich-Seiendes. Gott denkt sich selbst und emaniert die erste Intelligenz. In Gott bilden Denken, Denkendes und Gedachtes eine absolute Einheit. Der erste Sphärengeist trägt schon das Prinzip der Vielheit in sich, weil sein Denken schon zwei verschiedene Objekte hat, er denkt Gott und sich selbst. Indem er Gott denkt, denkt er auch sich selbst als von Seiten Gottes notwendig-seiend und emaniert den in der Rangstufe des Seins nächstfolgenden Geist, indem er jedoch sich selbst an sich denkt, denkt er ein Möglich-Seiendes und emaniert die Körperlichkeit (und die Seele) der ersten Sphäre. Auch dieser zweite Sphärengeist hat ein doppeltes Objekt, denkt er sich selbst in dem höheren Geist, so denkt er ein relativ Notwendig-Seiendes und emaniert einen weiteren Geist, denkt er sich selbst an sich, so denkt er ein relativ Möglich-Seiendes und emaniert die Körperlichkeit (und die Seele) seiner Sphäre. Diese Emanation setzt sich so fort bis zum neunten Gliede, der Mondsphäre. Der vom neunten Geist emanierte Geist ist der „Tätige Verstand" des Kosmos, er ist der Inbegriff und gleichsam der geistige Ort aller höheren (intelligiblen) Formen und vermittels der Himmelssphären (auf eine von Far. nicht näher erklärte Weise, s. Schlussanmerkung) auch Ursache der sublunarischen Materie, an der sich das Entstehen und Vergehen vollzieht. Diese sublunarische Materie an sich repräsentiert den äussersten Grad potenziellen Seins, weshalb sie die Formen nicht lange tragen kann, und in ihren sämtlichen Teilen in verschiedenem Grade nach ewigem Wechsel der Form strebt. — So ist der Tätige Verstand bei den Arabern der peripatetische Ausdruck für das Ideenreich Platos, Aristoteles trägt im Grunde nur die Lehre Platos in veränderter Fassung vor. Das

ist in der Metaphysik auch tatsächlich der Fall, nur gibt es zwischen Beiden prinzipielle, weitreichende Differenzen, die wir in der Darstellung der Lehre Aristoteles über Materie und Form kennen lernen werden, die aber von Al-Farâbî und seinen Nachfolgern, die sich ihm in dieser Theorie angeschlossen haben, übersehen worden sind. Der Grund dafür, dass sie diese Differenzen übersehen haben, liegt in ihrem Ausgangspunkt, in Plotin. Die zwei intelligiblen Substanzen ausser dem Einen ergeben sich Plotin aus der Seelenlehre Platos. Die dreiteilige Seele des Menschen wird auf den Kosmos übertragen, der untersten, der ernährenden Seele entspricht das Reich des Werdens mit den in ihm wirksamen Kräften, der Mutseele die intelligible Substanz der Weltseele, die ja auch Plato ausdrücklich lehrt, der vernünftigen Seele die höchste erste Weltintelligenz, die bei Plato das Ideenreich heisst. Man braucht nur in Platos Weltseele ein Ideenreich zweiter Ordnung zu setzen, und man erhält tatsächlich das System Plotins. Dieser psychologische Ausgangspunkt, den Plotin, wie wir in dem Buche über die Seelen- und Erkenntnislehre (wo auch auf die Psychologie der Araber näher einzugehen sein wird) sehen werden, erkenntnistheoretisch begründet, führte die arabischen Aristoteliker zu der, über Plotin selbst hinausgehenden erkenntnistheoretischen Konzeption der Emanationslehre. Für Plotin ist jedenfalls die erste Emanation kein Akt des Denkens, der Urquell des Seins liegt ausserhalb des Seins und des Denkens und über demselben. Für die arabischen Aristoteliker als solche hingegen ist alles Sein die Folge des Denkens. Dies setzte sie in den Stand, den dunklen Begriff des Teilhabens, der Metexis, in deren Bekämpfung, wie wir sehen werden, die prinzipiellen Differenzen zwischen Plato und Aristoteles zum Ausdrucke kommen, in eine peripatetische Lehre umzuprägen: Das Teilhaben geschieht durch Denken: Der Tätige Verstand denkt die von den Himmelskörpern für die Empfängnis der intelligiblen Form disponierte Materie und durch dieses Denken strahlt er die intelligible Form in die Materie hinein. Dem entspricht auch der Grundgedanke der peripatetischen Psychologie Al-Farâbîs: der Intellekt des Menschen (der Ausgangspunkt ist die Auffassung des Alexander von Aphrodisias) ist zunächst nur eine vom Tätigen Verstande in die disponierte Materie hineingeschaute Anlage, oder der potenzielle Intellekt. Die Erlösung von der Potenzialität und die Erhebung in das aktuelle Sein geschieht durch das Erkennen. Durch die Erkenntnis einer intelligiblen Form wird die Anlage zu wirklichem Sein entwickelt,

der potenzielle Intellekt wird zum aktuellen, zum Intellekt in Wirklichkeit. Dazu genügt schon die Erkenntnis einer einzigen intelligiblen Form, in Bezug auf die erkannte Form ist der Verstand nicht mehr blosse Anlage, was er aber in Bezug auf jede andere noch nicht erkannte Form gleichwohl noch bleibt. Das Erkennen bedeutet somit eine fortschreitende Substanziierung der intellektuellen Anlage. Eine jede neu erkannte intelligible Form bedeutet die Erzeugung einer von jeder Hyle freien Form, welche als solche den substanziellen Bestand des in der Entwickelung begriffenen Intellekts vermehrt. Wird dann das Erkennen fortgesetzt bis zur Umfassung aller, oder doch wenigstens der Mehrheit der erkennbaren intelligiblen Formen, so wird der Intellekt in Wirklichkeit zum erworbenen Intellekt. Die Substanziierung der ursprünglichen Anlage erscheint vollendet und der Intellekt des Menschen gleicht jener intelligiblen Form im Tätigen Verstande, von der aus ursprünglich die intellektuelle Anlage in die Materie hineingeleuchtet worden ist, aus der der Mensch sich entwickelt hat. Diese intelligible Form im Tätigen Verstande wird der tätige Intellekt des Menschen genannt. Das Entstehen der menschlichen Vernunftseele entspricht somit der Emanation im Kosmos: Hier wie dort ist das Denken der Ursprung der Emanation. Nur geht hier die Emanation in umgekehrter Folge vor sich: von unten nach oben. Der Mensch durchläuft mit seiner Erkenntnis das Formenreich in umgekehrter Ordnung, als die, in welcher es im Tätigen Verstande gegeben ist, das heisst von ihm erfasst wird. Die konsequente Durchführung des Gedankenganges führt zu dem Ergebnis: Die Vielheit der Formen im Tätigen Verstande ist eine ungeteilte Vielheit, die Teilung tritt erst ein, so eine Form der Materie mitgeteilt wird. In wie fern dieser Begriff der ungeteilten Vielheit in Aristoteles zu begründen ist, werden wir später sehen, hier wollen wir durch die Andeutung dieses Gedankens den Weg gezeigt haben, auf dem man von der Sphärentheorie der Peripatetiker zur Einheit des Intellekts gelangt. Der erworbene Intellekt kann nur die Bestimmung haben, sich mit seinem Urtypus, seinem tätigen Intellekt im Tätigen Verstande, zu vereinigen, dieser Urtypus lebt aber dort in einer ungeteilten Einheit nicht nur mit den tätigen Intellekten der anderen Menschen, sondern auch mit allen intelligiblen Formen überhaupt. Diese Theorie würde somit zurück zur Einheit des Geistes führen, aber Al-Farâbî bleibt hierin nicht konsequent, er betritt diesen Weg, es fehlt ihm aber die Kraft, zu

dieser Konsequenz vorzudringen. Er hält es für „nicht ausgeschlossen“, dass der Tätige Verstand der Materie „Ebenbilder“ aus seinem Wesen gibt, die erst durch die Empfängnis der Materie geteilt werden, aber er lehrt die individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode, ohne die Konsequenzen seines Standpunktes mit dieser Lehre seiner Religion in Uebereinstimmung bringen zu können. Noch weniger geht Ibn-Sînâ auf diese Konsequenz ein. Er formuliert die Emanationslehre noch enger im Zusammenhange mit der Erkenntnislehre: Wir erzeugen, sagt Ibn-Sînâ, durch unsere Idee die vegetative und animalische Seele, ebenso erzeugt Gott durch seine Idee die Welt. Aber er lehrt uneingeschränkt die Fortdauer der Seele nach dem Tode. Erst Ibn-Bâga nahm die Lehre von der Einheit des Intellekts wieder auf (wie es scheint, unter dem Einfluss Gabirols, der ihm darin vorangegangen war, s. w. u.), aber weder er, noch Ibn Tofaïl zogen die äussersten Konsequenzen dieser Lehre, das blieb Ibn-Roschd vorbehalten, auf dessen speziellen Standpunkt in der Interpretation des Aristoteles erst nach der Darstellung der Grundprinzipien in der klassischen Perjode näher einzugehen sein wird. Hier sollten nur jene Grundgedanken des arabischen Aristotelismus in aller Kürze dargelegt werden, welche auf die Entwickelung der jüdischen Philosophie der klassischen Perjode einen entscheidenden Einfluss ausgeübt haben. —

In ihren esoterischen Anschauungen bringen die arabischen Philosophen nichts Neues. Al-Farâbî nimmt sechs nichtkörperliche Prinzipien an: Drei geistige Substanzen ausserhalb der Körper: Gott, die Zweiten (Sphärengeister) und den Tätigen Verstand, und drei nichtkörperliche Substanzen in den Körpern: die Seele (der Sphären), die (intelligible) Form und die (formfreie) Hyle. Diesen sechs nichtkörperlichen Prinzipien entsprechen sechs verschiedene Arten von Körpern: Himmelskörper, Mensch, Thier, Pflanze, Mineral und die vier Elemente. Innerhalb der Zweiten spielt sich die oben skizzierte Emanation ab, der Tätige Verstand ist der geistige Ort der Formen. In der ersten, ausserhalb alles Körperlichen stehenden Triade erkennt man leicht die Triade Plotins, und es ist klar, dass diese Einteilung in der weiteren Konsequenz liegt, welche Plotin aus der Interpretation Aristoteles im Sinne seiner eigenen Lehre gezogen hat. Noch deutlicher ist dies bei Ibn-Sînâ der Fall (dem hierin Ibn Bâga und Ibn Tofaïl folgen), der drei intelligible Substanzen ausser dem Einen nach Plotin-Proklus annimmt: Intelligenz, Seele und Natur. Auch betont Ibn-Sînâ die Ideenlehre stärker als Al-Farâbî,

wie er überhaupt in der mystischen Versenkung seiner Philosophie viel weiter geht, als alle anderen arabischen Peripatetiker. All diese mystischen Momente, soweit sie auf die Entstehung und den Entwickelungsgang der jüdischen Philosophie in Spanien Einfluss hatten, flossen den jüdischen Philosophen aus denselben Quellen zu, wie den arabischen, teilweise auch aus dem jüdischen Schrifttum selbst. Wenn man hier von einem Einfluss der Araber spricht, so handelt es sich dabei nicht um bestimmte Anschauungen der arabischen Peripatetiker, sondern um die allgemeine Atmosphäre, in der die jüdische Philosophie in Spanien entsteht und sich entwickelt. Dazu genügt es zu wissen, dass die jüdischen Philosophen in Spanien, ausser dem Einfluss der geltenden Interpretation Aristoteles in dem eben skizzierten, neuplatonischen Sinne, auch noch den Schriften von der Art der Theologie des Aristoteles und der ihr verwandten Enzyklopädie der lautern Brüder, auf deren bosondere Konzeptionen der neuplatonischen Philosophie wir gelegentlich der Darstellung des Systems Gabirols noch näher eingehen werden, sowie den, in ihren esoterischen Schriften niedergelegten Anschauungen der arabischen Peripatetiker ausgesetzt waren (auf die Mystik Ibn-Sînâs werden wir noch zurückkommen).

Die Frage, wie weit der Einfluss dieser Schriften und Systeme auf die jüdischen Philosophen reicht, wird sich im Einzelnen erst in der Darstellung selbst genau bestimmen lassen. Wir haben es in der jüdischen Philosophie mit viel stärker entwickelten philosophischen Individualitäten zu tun, als bei den Arabern, die sich in den Grundprinzipien so gut wie gar nicht unterscheiden. Im Allgemeinen jedoch lässt sich Folgendes sagen:

Um die Zeit, als die ersten, von Abdallah ibn Massarrah nach Kordova aus dem Orient mitgebrachten philosophischen Schriften, darunter besonders auch neuplatonische Pseudoepigraphen, zum grossen Teile, trotz der wissensfreundlichen Richtung des Chalifen Abderrahman III (912—961), verbrannt wurden, blühte in Spanien, besonders in Kordova, unter dem Schutze des jüdischen Ministers Chasdai ibn Schaprut (ca. 915—970) bereits eine jüdische Kultur. Sprachwissenschaft und Dichtung blühten im Kreise Menahem ben Saruks und Dunasch ibn Labrats und das Talmudstudium unter der Leitung des R. Moses ben Chanoch. In jüdischen Kreisen war aber gewiss auch die Philosophie nichts Fremdes mehr, man wird zum Wenigsten die Werke Israelis und Abusahals, mit

dem Chasdai in Briefwechsel stand, und nicht zuletzt die Werke Saadjas studiert haben. Beim Ankaufe der Talmudexemplare in Sura nach dem Untergange des dortigen Lehrhauses wird man an die Werke des Gaons Saadja nicht vergessen haben. Wir haben aber auch die bestimmte Ueberlieferung Bachjas, dass die Werke Saadjas und Al-Moqammes zu jener Zeit in Spanien verbreitet waren (Sepher Jezira und Pentateuch-Kommentar: „Probleme der Seele“ an verschiedenen Stellen, die anderen Werke: „Pflichten des Herzens,“ Einleitung). Die Flut von philosophischen Schriften, die sich über Spanien unter Al-Hakam II (961—976) noch zu Lebzeiten Ibn-Schapruts ergoss, traf im Judentum keine tabula rasa an, es waren hier bereits bestimmte philosophische Einflüsse, mit denen die oben charakterisierten neuen Schriften in Wettbewerb treten mussten. Nicht weniger bedeutsam ist die Tatsache, dass seit Chasdai ibn Schaprut der Schwerpunkt des halachischen Studiums aus dem Irâq allmählich nach Spanien verlegt wurde. Die Zeit des Untergangs des Gaonats in Pumbaditha (1038) war eine Blütezeit der Halacha in Spanien. Bachja, in dessen Jugend wohl dieses Ereignis fällt, klagt über seine Zeitgenossen, dass sie sich zu sehr dem Studium der Halacha hingeben, ohne an die Pflichten des Herzens viel zu denken. Wir aber sehen heute wohl besser als Bachja es sehen konnte: Mit der Halacha wandert auch die Philosophie des Judentums aus dem Osten nach dem Westen.

Dieser geistigen Regsamkeit unter den Juden Spaniens, der Disziplinierung der Geister durch die halachische Dialektik und der Bekanntschaft mit den Werken der jüdischen Philosophen des Ostens, haben wir es zu verdanken, dass die ersten Philosophen des Abendlandes Juden waren. Bachja und Gabirol waren nicht nur die ersten Philosophen Spaniens, sondern des Abendlandes überhaupt. Zur Zeit, als bei den Arabern der erste Philosoph des Westens, Ibn-Bâĝa, auftrat (um 1100), konnte das Judentum Spaniens bereits auf eine reiche philosophische Literatur und eine Reihe markanter Philosophen hinweisen: Bachja, Gabirol, Abraham bar Chija, Hallewi, Abraham und Moses ibn-Esra und Andere, deren Namen weniger bekannt geworden sind. Der geistigen Regsamkeit und der Disziplinierung durch die halachische Dialektik werden wir es auch zuzuschreiben haben, dass die jüdischen Philosophen nicht in dem Masse dem neuplatonischen Einflusse erlagen, wie die arabischen. Man darf auf die Tatsache hinweisen,

dass der erste Araber, der die Wissenschaft der Philosophie mit der des Fiqh in sich vereinigte, Ibn-Roschd, sich in der Interpretation des Aristoteles mehr als alle seine Vorgänger an den reinen Aristotelismus hielt. Und es ist auch kein Zufall, dass die jüdischen Philosophen, die am Meisten dem neuplatonischen Einfluss erlagen: Gabirol, Abraham und Moses ibn Esra, in der Beherrschung der Halacha hinter allen anderen jüdischen Philosophen rangieren. Und wenn wir ferner die Wahrnehmung machen, dass Jehuda Hallevi, der in der Halacha mehr als die genannten Philosophen heimisch war, eine rechtzeitig überwundene Neigung zur Ideenlehre zeigt, die drei halachischen Würdenträger: Bachja, Ibn-Saddik und Ibn Daud den Aristotelismus im Allgemeinen reiner herausgearbeitet haben, der halachische Wissenschaftler Abraham b. Chija (soweit er als Philosoph in Betracht kommt) dem reinen Aristotelismus noch näher kommt, und endlich Maimuni, der grösste Halachist, sich dem neuplatonischen Einflusse in den entscheidenden Fragen fast gänzlich entzogen hat, so bestätigt sich uns wieder der leitende Gesichtspunkt unserer Untersuchung, dass die halachische Dialektik die Mystik stets abgestossen hat.

In chronologischer Reihenfolge bezeichnet Bachja den Uebergangspunkt vom Aristoteles der Physik zum Aristoteles der Metaphysik. Der Mu'tazilismus war in Spanien bekannt (schrieb ja Abraham ibn Esra ein Kompendium der mu'tazilitischen Lehre, und auch Hallewi gibt eine kurze Skizze derselben), aber niemals von grossem Einfluss. In der jüdischen Philosophie kommt der Einfluss des Mu'tazilismus, wie wir sehen werden, zunächst für die Aufmachung der Diskussion des Attributenproblems, dann im negativen Sinne für den Gang der Diskussion, in der uns Maimuni die Grundgedanken seiner Philosophie vermittelt. In ganz positiver Weise auf die Formulierung der Grundprinzipien zeigt sich dieser Einfluss nur bei Bachja, und dies, wie bereits erwähnt, nur im ersten Abschnitt seines Hauptwerkes und in der Konzeption Saadjas. In den übrigen Teilen des Buches herrscht ein ethischer Oberton und eine Gesamtanschauung, die auf den Einfluss der Enzyklopädie der lauteren Brüder hinweist. Noch evidenter als in diesem Werke ist der Einfluss des Neuplatonismus auf Bachja in seinem Werke „Probleme der Seele“. In dieser Schrift, deren Grundgedanken der Republik Platos und dem Jezirakommentar Saadjas entnommen sind, und die stark unter dem Einflusse der esoterischen Schriften Ibn-Sînâs steht, kämpft noch Bachja, der die Widersprüche Ibn-Sînâs bemerkt, mit den Prinzipien

des Neuplatonismus, welche in seinem Hauptwerk, in dem er in den prinzipiellen Fragen auf dem Boden der aristotelischen Physik steht, schon überwunden erscheinen. Wir dürfen also Bachja noch zu jener Gruppe der älteren jüdischen Philosophen des Ostens zählen, welche ihre Philosophie auf den Grundprinzipien der Physik aufbauen. In „Probleme der Seele“ formuliert Bachja selbst in klarster Weise die beiden gegensätzlichen Standpunkte der „Physiker“ und „Metaphysiker“, schliesst sich aber ausdrücklich den Letzteren an. Nachdem er aber die Werke Saadjas (Emunoth) und Al-Moqammes (die er in Probleme der Seele offenbar noch nicht kennt) kennen gelernt hat, gewinnt er die Kraft, die Lehre des Judentums auf dem Boden der Physiker zu begründen, ohne jedoch den alten Standpunkt ganz aufgeben zu können. Gabirol eröffnet die andere Gruppe in der jüdischen Philosophie, die Gruppe der Philosophen des Westens der klassischen Perjode, die ihre Philosophie auf den Grundprinzipien der Metaphysik des Aristoteles aufbauen. Zur ersten Gruppe gehören zunächst: Israeli, Saadja, Almoqammes, Abusahal und Bachja, zur zweiten: Gabirol, Abraham bar Chija, Abraham und Moses ibn-Esra, Hallewi, Ibn-Saddik, nur dass er, wie wir sehen werden, zwischen beiden Gruppen schwankt, und Ibn-Daud. Maimuni bedeutet einen neuen Umschwung, er stellt sich wieder ganz auf den Boden der Physik und lehnt die Grundprinzipien der Metaphysik Aristoteles viel entschiedener ab, als dies von den Philosophen der älteren Gruppe geschehen ist. Maimuni gehört somit zur ersten Gruppe, die wir nach dem ersten Systematiker der jüdischen Philosophie: die Saadja-Gruppe, im Gegensatze zu der anderen, die wir wegen des tiefgehenden Einflusses Gabirols auf sämtliche Philosophen dieser Gruppe: die Gabirol-Gruppe nennen wollen.

Zeigt sich nun der Haupteinfluss der arabischen Peripatetiker auf die jüdische Philosophie darin, dass die Gabirol-Gruppe, im Gegensatze zu den ältern jüdischen Philosophen, sich auf den Boden der Metaphysik des Aristoteles stellt, so zeigt sich die Selbständigkeit der jüdischen Philosophen darin, dass sie erstens die esoterische Philosophie der arabischen Aristoteliker abstossen und zweitens aus der von ihnen akzeptierten neuplatonischen Interpretation des Aristoteles zunächst die Emanation der Materie aus dem Geistigen ausscheiden, eine Lehre, die sich weder mit dem Einheitsgedanken des Judentums, noch mit den Grundprinzipien des Aristotelismus verträgt. Freilich, auch das dieser Lehre parallele Grundprinzip Aristoteles: die Potenzialität der ewigen Hyle,

verträgt sich schlecht mit der traditionellen Lehre des Judentums, allein die grossartigen Systeme Gabirols und Hallewis, die hier die Hauptarbeit geleistet, werden es uns begreiflich erscheinen lassen, wie diese Philosophen glauben konnten, dass es ihnen gelungen sei, diese Lehre mit der jüdischen Schöpfungslehre zu vereinigen. Den heftigsten und entscheidenden Kampf hatte hier Gabirol zu bestehen. Gleich Bachja, dem letzten Philosophen der älteren Gruppe, hatte er gegen den Ansturm der neuplatonischen Philosophie in ihren verschiedensten Gestalten anzukämpfen. Er machte denn auch dieser mystischen Strömung in Konzeption, Sprache und Bild so viel Konzessionen, dass die neueren Darsteller seiner Philosophie es übersehen konnten, dass Gabirol die neuplatonische Philosophie nicht lehrt, sondern mit ihr ringt, um sie zuletzt zu überwinden und sich auf den Boden der Metaphysik des Aristoteles zu stellen. Das peripatetische Prinzip von der Potenzialität der Materie als einer der jüdischen Schöpfungslehre angepassten Theorie, das sich alle Philosophen dieser Gruppe angeeignet haben, ist eine von Gabirol errungene Stellung. Mit der Annahme dieses Prinzips war aber auch die Richtung auf die Ideenlehre in der oben angedeuteten arabisch-peripatetischen Fassung gegeben. Hier gehen die einzelnen Philosophen vielfach auseinander, aber hier erst, in den Anstrengungen, welche die Philosophen dieser Gruppe machen, um diese Lehre der Lehre des Judentums, vor Allem dem jüdischen Gottesbegriff anzupassen, gehen uns Sinn und Bedeutung der geschichtlichen Erscheinung auf, dass die Philosophie des Judentums nach der Abstossung der Merkabalehre aus der Ideenlehre heraus sich entwickelt hat: Die Merkabalehre, gegen welche schon die Propheten gekämpft haben, konnte, ihrem ganzen Charakter nach, nur entweder zu einer immer mehr sich komplizierenden Mythologie, wie wir sie in der Kabbala vor uns haben, oder, wenn sie eine philosophische Richtung nimmt, zum Pantheismus führen. Die Ideenlehre dagegen hat, trotz ihres zunächst mystischen Charakters, vom Hause aus die Richtung auf das philosophische Problem der Einheit des Geistes, und wir werden sehen, wie die Vorarbeit der Gabirolgruppe es Maimuni ermöglicht hat, alle von diesem Hauptproblem ausgehenden Fragen zu lösen, ohne die arabisch-peripatetische Ideenlehre sich aneignen zu müssen.

Maimuni, der heftigste Gegner der Ideenlehre belehrt uns auch von einem neuen Gesichtspunkte aus, dass die Stellung Platos in

der jüdischen Philosophie des Mittelalters das Ergebnis einer langen geschichtlichen Entwickelung war. In Maimuni vereinigen sich am Reinsten beide Beziehungen der prophetischen Lehre zu Plato im Verlaufe der Geschichte: Der Kampf gegen den Mythos in der Ideenlehre und die innige Verwandtschaft der ethischen Begeisterung. Die erste Beziehung tritt in der Philosophie Maimunis am Klarsten zu Tage, aber wir werden sehen, dass das wichtigste Problem der jüdischen Philosophie, das Attributenproblem, in seiner ganzen Entwickelung unter dem Zeichen Platos stand. Plotin erhob das von Plato vorbereitete Attributenproblem (s. Attributenlehre) zum Hauptproblem seiner Philosophie und löste es durch die Lehre von der Emanation der Hyle aus dem Geistigen, die grosse Inkonsequenz seines Systems. Darin lag aber auch der Kern zur richtigen Lösung der Frage. Man darf nicht vergessen, dass in der Emanationslehre Plotins auch die Emanation des Geistes aus dem Geist zum ersten Male mit bewusster Erfassung der Tragweite dieser Lehre und in philosophischer Schärfe der Konzeption vorgetragen wird. Das ist das positive, in der Richtung auf die Entwickelung des philosophischen Gedankens treibende Moment in der Merkabalehre, und das ist auch die positive Bedeutung des neuplatonischen Einflusses auf die jüdische Philosophie. Wir werden sehen, dass die Saadja-Gruppe das Attributenproblem nicht lösen konnte. Auch die Gabirolgruppe vermochte es nicht, aber dadurch, dass sie aus dem Neuplatonismus die Lehre von der Emanation des Geistes aus dem Geiste angenommen hat, gelang es ihr, die Lösung sehr weit zu fördern. Maimuni fand den Weg geebnet. Er steht auf dem Boden der Physik, aber im Gegensatze zu den älteren Philosophen seiner Gruppe stellt er sich in der Frage der Emanation des Geistes aus dem Geist auf die Seite der Gabirolgruppe. Das bedeutet aber schon innerhalb der Gabirolgruppe den ernstlichen Versuch, Plato von seinem eigenen Mythos zu befreien. Die Emanation der Hyle aus dem Geiste heisst, die Mythologie zu komplizieren, die Emanation des Geistes hingegen bahnt den Weg zur Auflösung des Mythos. Die erkenntnistheoretische Ableitung der Emanation, wie sie uns in der philosophisch bedeutsamen Fassung Al-Farâbîs bekannt geworden ist, hat, wie wir sehen werden, viel Willkürliches an sich. Dieses Willkürliche aber verschwindet, wenn wir die Emanation auf den Geist beschränken. Die Ideenlehre Platos, ihrer mythischen Gestalt entkleidet und erkenntnistheoretisch begründet, führt zur Emanation des Geistes aus dem Geist. Auf diesem Wege befanden sich auch

die Philosophen der Gabirolgruppe, zu dem reinen Kern der Ideenlehre konnten sie aber nicht gelangen, weil die Lehre vom potenziellen hylischen Prinzip mit dem Mythologischen in der Ideenlehre innerlich zusammenhängt. Deshalb blieb bei ihnen an der Lehre vom Reiche der Formen, der peripatetischen Ideenlehre, viel vom Mythos haften. Erst Maimuni, der diese Lehre abstiess, wieder zur Physik zurückkehrte, mit ihren Prinzipien jedoch die Lehre von der Emanation des Geistes vereinigte, drang, im Kampfe gegen die Ideenlehre als Mythos, zum reinen philosophischen Gehalt dieser Lehre vor.

Das volle Verständnis dieser Entwickelung wird uns erst in der Einzeldarstellung aufgehen, aber schon hier erkennen wir, dass die jüdische Philosophie, als Gesamtheit erfasst, in dem Grundproblem der gesamten Philosophie ihre eigenen Wege ging und einen Fortschritt über den arabischen Peripatetismus hinaus bedeutete. Wir werden sehen, wie sich aus diesem Kardinalpunkt auch in allen Einzelfragen ein Fortschritt der jüdischen Philosophie über den arabischen Peripatetismus ergibt. Hier soll nur noch auf den zweiten Kardinalpunkt hingewiesen werden, in dem uns die Selbständigkeit der jüdischen Philosophie in einer ihren Gesamtcharakter treffenden Weise entgegentritt. Und auch dieser Punkt berührt die verschiedene Stellung Platos in der jüdischen und arabischen Philosophie, wir meinen die Richtung der Philosophie auf die Ethik.

Wie in der Ideenlehre die Saadja-Gruppe von Plato soweit abgerückt ist, dass sie auch über den philosophischen Kern in derselben und über die Aufschlüsse, welche sie für die Lösung des wichtigsten Problems bringt, in ihrer Reaktion gegen die Mythologie hinwegsah, so bezeichnet sie auch eine gewisse Neigung zur rein kosmologischen Erfassung des geistigen Prinzips. Saadjas Beweis für das Dasein Gottes ist rein kosmologisch, es fehlt hier die ethische Note, die uns von altersher aus allen Aeusserungen des jüdischen Denkens und Fühlens über das höchste Wesen so vertraut ist. Erst im Beweise für die Einheit, im Attributenproblem, stellt sich diese Note wieder ein. Und auch sonst fehlt bei Saadja jene undefinierbare ethische Begeisterung, welche bei Maimuni, zum Beispiel, sogar aus seinem Gesetzeskodex uns entgegenweht. In der Philosophie Saadjas herrscht Plato nur in der Psychologie, in der Saadja einen zwischen Plato und Aristoteles vermittelnden Standpunkt einnimmt, wie dies bei den meisten jüdischen Philosophen der Fall

ist. Auch hier bedeutet Bachja einen Uebergangspunkt. In den Beweisen steht er ganz auf dem Boden Saadjas, aber sein ganzes Hauptwerk ist, wie wir sehen werden, auf einer ethisch-vertieften Attributenlehre aufgebaut. Die ethische Begeisterung Bachjas bekundet jedoch eine Neigung zu jener sûfischen Ueberschwänglichkeit, die uns aus der Enzyklopädie der lauteren Brüder bekannt ist, und die an die Stellung Bachjas in „Probleme der Seele“ erinnert. Doch macht sich auch schon bei Bachja eine gewisse Reaktion gegen die Ueberschwänglichkeit geltend. Die psychologische Feinheit in Analyse und Synthesis des sittlich-religiösen Innenlebens bei Bachja knüpft an die Psalmen und an das agadische Schrifttum an. Schon dies allein gibt seiner Ethik eine Richtung auf das Praktische. Deutlicher ist der Umschwung bei Gabirol. Während er in seinem philosophischen Hauptwerke das Sein in seiner ethischen Tendenz erfasst, ohne sich dabei vom Ueberschwange ganz zu befreien, bleibt er in seinem ethischen Werke: „Zur Vervollkommnung der Eigenschaften der Seele“ ganz in den Grenzen der nüchternen praktischen Ethik. Diese Richtung ist im Grunde altjüdisch, aber in der geschichtlichen Entwickelung hängt ihre Wiederauflebung in der jüdischen Philosophie mit dem Einfluss Platos zusammen. Auch die Araber aller Richtungen stehen hierin unter dem Einflusse Platos, dessen Republik gewiss nicht nur deshalb fleissig gelesen und bearbeitet wurde, weil die Politik des Aristoteles nicht, oder nur in Fragmenten vorhanden war, sondern weil die ethische Begeisterung Platos dem Gemüte der Araber, noch mehr aber dem der Juden viel näher stand als die Politik des Aristoteles. Die Republik Platos ersetzte ja in Wahrheit nicht nur die Politik, sondern auch die Ethik des Aristoteles, obschon die Nikomachische Ethik in Aller Händen war. Während aber diese ethische Begeisterung bei den Arabern, auch in den esoterischen Schriften der Peripatetiker, in deren Kompendien der ethische Grundton gänzlich fehlt, dem vom Neuplatonismus aus der vielgestaltigen Philosophie Platos hervorgehobenen und potenzierten mystischen Zuge folgend, in romanhafte Träumereien (Ibn-Sînâ, Ibn-Bâga und Ibn-Tofaïl) auslief, wandte sich die jüdische Philosophie jenen Elementen der Platonischen Philosophie zu, welche auf das praktische Lebenssystem gerichtet und dem Geiste der prophetischen Lehre kongenial sind (s. oben S. 31f.). Den Höhepunkt bezeichnet hier Jehuda Hallewi. Wenn Bachja in der psychologischen Ergründung des religiösen Innenlebens an die Psalmen und die Agada anknüpft, so greift Hallewi

auf die geschichtliche Argumentation der Propheten in der Konzeption zurück, welche sie von den Tannaiten und Amoräern erhalten hat. In dem philosophischen System Hallewis geht der altjüdische Geist mit dem peripatetisch gedämpften, aber auch zum Teile geläuterten Geist Platos eine Verbindung ein, in der die Urwüchsigkeit des jüdischen Geistes ihre grosse Kraft offenbart. Die Geschichtsphilosophie Hallewis konnte an kein nichtjüdisches Vorbild anknüpfen. Das Wenige, was man aus älteren griechischen und christlichen Mustern hier anführen könnte, war den Arabern und Juden jener Zeit nicht zugänglich, die Araber hatten im Grunde keinen Geschichtsphilosophen. Der einzige, der hier zu nennen wäre, Ibn-Haldûn, lebte etwa dritthalb Jahrhunderte nach Hallewi (1332—1406) und pflegte auch einen ganz anderen Zweig der Geschichtsphilosophie, den sozial-politischen, und stellt sein einschlägiges Werk auch nur eine Kompilation aus verschiedenen Elementen dar, welche er auf seinen weiten Reisen gesammelt hat. Hallewi ist denn auch in Wahrheit der erste Geschichtsphilosoph im höheren Sinne dieses Wortes. Und so sehr schmiegt sich sein, mit dem peripatetischen Platonismus in der vertieften Konzeption Gabirols durchtränkter Geist an die Denkungsart und die Darstellungsweise der Propheten und Weisen Israels an, dass es, wie wir in der Darstellung sehen werden, manche neueren Forscher übersehen konnten, dass die Geschichtsphilosophie Hallewis sich auf einem der schönsten und grandiosesten metaphysischen Systeme aufbaut. Hallewi hat in seiner originellen Philosophie einen so hohen Flug genommen, dass er von seinen Nachfolgern kaum noch übertroffen werden konnte. Man kann daher im Allgemeinen nicht von einer Weiterentwickelung dieser nationalen Note in der jüdischen Philosophie sprechen. Dazu mag noch beigetragen haben die Tatsache, dass die Philosophie Hallewis, trotz ihrer Haupttendenz, das praktische Lebenssystem des Judentums philosophisch zu begründen, in eine gewisse mystische Schluss-Note ausklingt. Der philosophische Gedanke, der im Judentum erwacht war, liess sich auch von der bezaubernden Schönheit der Philosophie Hallewis von seiner Grundrichtung nicht ablenken. Aber die neuen Probleme, die Hallewi in seiner Philosophie ans Licht gefördert hat, schwanden nicht mehr aus der Diskussion. Besonders ist es die Entwickelungsgeschichte der Gotteserkenntnis, die seit Hallewi eines der meist diskutierten Probleme bildet. Das Verhältnis zwischen Judentum und griechischer Philosophie, das wir hier suchen,

ist bereits seit Hallewi Gegenstand der Diskussion in der jüdischen Gedankenwelt. Aber auch hier bezeichnet Maimuni noch einen weiteren Höhepunkt. Maimuni löst den letzten mystischen Knoten in der Anschauungsweise Hallewis und stellt Alles in die scharfe Beleuchtung des reinen Gedankens. Der reine philosophische Gehalt der Lehre Platos, den Maimuni mit tiefgehendem Blick in Aristoteles, des mystischen Gewandes befreit, gefunden hat (Brief an Tibbon, Kobez, II, 28 b), erscheint als jenes Prinzip der Ethik Maimunis, welches er der Substanziierung des Gottesbegriffs, der Attributenlehre, und dem sie tragenden Beweise zugrunde legt. Nur dass hier der mystische Zug, der sich bei Plato aus der Einbeziehung des kosmo-ontologischen Moments in die Begründung der Ethik ergibt, bereits überwunden ist. Und auch darin formuliert Maimuni nur das Ergebnis der Entwickelung der ganzen klassischen Perjode, die allein für den allgemeinen Charakter der jüdischen Philosophie massgebend ist.

Wir sehen jetzt, in welchem Sinne man von einer Beeinflussung der jüdischen Philosophie durch Griechen und Araber sprechen kann. Die jüdischen Philosophen haben von den Arabern unstreitig viel gelernt, sie lasen ihre Kommentare und Kompendien der griechischen Philosophie; aber sie gelangten durch eigene Arbeit zu einer richtigeren Interpretation der Griechen, als ihre Lehrmeister. Im Verhältnisse zu den Griechen selbst unterlagen sie wohl dem Einflusse des Neuplatonismus, aber sie kämpften gegen diesen Einfluss und gaben sich ihm keineswegs so uneingeschränkt hin, wie die Araber. Das Resultat der Entwickelung war die Festhaltung jenes Moments im Neuplatonismus, das zu einem bessern Verständnis Aristoteles und Platos führte und es ermöglichte, dem Griechentum für den Ausbau der jüdischen Lehre besonders das zu entnehmen, was dem Geiste dieser Lehre kongenial und zur Entfaltung seiner eigenen innern Kraft zu verhelfen geeignet war. Dass dabei auch manches unassimilierbare fremde Element Eingang fand, ändert nichts an dem originellen Gesamtcharakter der jüdischen Philosophie.

Anmerkung:

Zu diesem Abschnitte siehe die Quellenschriften: Schahr. S. 348—429 (Analyse des Al-Schefâ Ibn-Sînâs), Hbr. II, S. 213—332. — Schnölders: Dokumenta philosophiae Arabum, Bonn 1836; Essai sur les écoles Philosophiques chez les Arabes etc., Paris, 1842. — Dieterici: Alfarâbîs philosophische Abhandlungen, Leiden, Brill, 1890. — Al-Farâbî: ספר ההתחלות, ed. Filippowski in האסיף, Leipzig 1849. — ספר מהות הנפש, übersetzt von

R. Secharja b. Jizchak aus Barcelona, ed. S. Rosenthal, Warschau 1857. — ספל השכל והמושכלות, mit lat. Uebersetzung: De intellectu intellectisque etc., ed. M. Rosenstein, Breslau 1858; arab. Text bei Dieterici III, S. 39—48. — Ferner die Analysen, Auszüge und Uebersetzungen der esoterischen Werke Ibn-Sînâs bei Mehren, s. w. unten. — באור כונת אבו בן אלצאיג, die Abhandlung des Abu Bekr Ibn Al-Saïg „Vom Verhalten des Einsiedlers“, nach Moses Narbonis Auszug, ed. von D. Herzog, Berlin 1896 (S.A. aus קובץ על יד, Mekize Nirdamim). — Ibn Esras חי בן מקיץ nach Ibn-Tofaïl, ed. zusammen mit ראשית חכמה Konstant. 1736. — Analysen und Darstellungen: Munk: Mélanges etc., III: De Principaux philosophes arabes etc. S. 309—458. — Steinschneider: Alfarabi, St. Petersburg, 1869. — Mehren: La philosophie d'-Avicenne, Louvain, 1882 (S.A. aus Muséon 1881), über drei Abhandlungen JS.'s über die Seele, ihr Wesen, ihre Rückkehr und ihre Unsterblichkeit. — Les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'islam, Louvain 1883 (S.A. aus Muséon), nach „tis'u resâil fi-l-hikmat wal thabi'ijât“ Konstant. 1882. — Muséon IV, 1885 No. 1, S. 35—50: Le traité d'Avicenne sur le destin (Risâlat fi-l-qadr). — L'allegorie mystique Hây b. Yaqzân d'Avicenne, Louvain, 1886 (S.A. Muséon). — Vues théosophiques d'Avicenne, Louvain 1886 (S.A. Museon 1885). — T. de Boer: Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzâli und ihr Ausgleich durch Ibn-Roschd, Strassburg, 1894. — Geschichte der Philosophie im Islam (2. Aufl.) Stuttgart, 1901. — Brockelmann, Gesch. d. arab. Literatur I, S. 197—242; S. 419—461 und II, S. 4f. —

Zur Sphärentheorie der arabischen Peripatetiker möge hier auf die wichtigsten Stellen verwiesen werden, in denen die genetische Entwickelung dieser Theorie sich darstellt:

Aristoteles Metaphysik XI (XII), 7,2: Κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτόν, καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον . . . Ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. Νοῦς δὲ ὑπο τοῦ νοητοῦ κινεῖται....... Κινεῖ δὲ (sc. τὸ οὗ ἕνεκα) ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τἆλλα κινεῖ . . . Ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν, καὶ ᾗ ἀνάγκῃ, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή . . . τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἁπλῶς [Der hier von Gott als dem Notwendig-Seienden formulierte Begriff ist dem Al-Farâbîs noch nicht adäquat. Aristoteles handelt es sich, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, um das unveränderliche, also unbewegliche Sein Gottes, die Notwendigkeit ist hier nur qualitativ, nicht essentiell, Gott ist notwendig so, wie er ist, ewig unveränderlich. Das hängt damit zusammen, dass Gott für Aristoteles kein Seinsprinzip, sondern Prinzip des Werdens ist. Aristoteles fährt hier fort: Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. Himmel und Natur sind von Gott, als ihrem Prinzip des Werdens, abhängig, aber er ist nicht ihr Seinsprinzip. Für den metaphysischen Begriff des Notwendig-Seienden wäre für Aristoteles nur dann Raum, wenn er auch den Himmel und die Natur, die Welt, für notwendig-seiend an sich erklärt hätte. Das tat aber Aristoteles nicht, und es lag für ihn auch kein Grund vor, dies zu tun. Die Notwendigkeit der Welt bedeutet bei Aristoteles nur die conditio sine qua non ihres Seins überhaupt. Die Welt kann nur als ewig und notwendig seiend erfasst werden, wenn sie ist, sie trägt aber keinen zwingenden Seinsgrund in ihrem Wesen. Dasselbe gilt aber auch von Gott, dessen wir nur als Prinzip des Werdens bedürfen. Wenn die Welt ist, ist Gott notwendig so, dass er ihr Prinzip des Werdens ist. Bei Al-Far. kommt der Begriff der absoluten Notwendigkeit noch nicht so ganz

zum Durchbruch, wie bei Ibn-Daud, besonders aber bei Maimuni, aber er zielt unzweifelhaft auf diesen Begriff hin, denn ihm ist Gott Prinzip des Seins, wie er es auch für Plotin ist. Der Begriff der absoluten Notwendigkeit des Seins kommt bei Aristoteles nur als logische Kategorie vor, und diese ist es, welche Al-Far. ins Metaphysische vertiefte, wobei allerdings die hier von Aristoteles behauptete Notwendigkeit als Ausgangspunkt gedient hat: Gott als Prinzip des Werdens ist qualitativ notwendig-seiend, daraus folgt, dass er als Prinzip des Seins absolut notwendig-seiend ist] . . . . Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. Αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. Τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς. Ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον [Plotin hat nicht ganz Unrecht, wenn er in Aristoteles den Begriff des Schauens hineinträgt]. Aristoteles geht dann auf die Frage ein (Kap. 8), ob es mehrere separate Wesen gibt, verweist auf die Ideenlehre, die in Bezug auf die Anzahl sehr schwankend ist, erwähnt, dass Manche zehn separate geistige Wesen annehmen, und kommt dann zur Schlussfolgerung, dass es so viel geistige Wesen, wie Sphären und Hilfssphären geben müsse, die man zu seiner Zeit etwa 55 zählte; s. w. unten. Im folgenden Kapitel geht Aristot. auf die Frage ein, was denn der Inhalt, das Objekt des göttlichen Denkens sein mag, und kommt zum Ergebnis (9,2): δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει . . . . Αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις . . . . Οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία.

An diese Stellen der Metaphysik knüpft Plotin in seiner geschichtlichen Orientierung an. Er sucht nachzuweisen (Enn. V, 1,7), dass schon die alten Mythen auf seine Lehre von dem Ersten und den zwei intellegiblen Substanzen: Intelligenz und Seele, hinzielen. Dann beweist er, dass dies im Grunde auch die Lehre Platos ist (1,8):

Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριττά. πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα φησὶ τὰ πρῶτα, καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα, καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων. δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ. τοῦτον δέ φησι τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ (Timäos). τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τἀγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας [gemeint ist die Stelle Republik p. 509a—517, wo Plato wohl sagt, dass dem Guten mehr Kraft und Würde als den Ideen zukommt, es aber nicht so meint, wie ihn Plotin interpretiert. Plato meint nur, dass dem Sein (und Denken) des Guten mehr Kraft und Würde zugeschrieben werden muss, nicht aber, dass das Gute über Sein und Denken erhaben wäre; s. w. u. in der Schlussanmerkung zu Maimunis Attributenlehre]. πολλαχοῦ δὲ τὸ ὂν καὶ τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγει. ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τἀγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχήν. — Nachdem Plotin auf diese Weise das Ideenreich Platos zweimal gesetzt, beruft er sich noch auf Parmenides, Anaxagoras, Heraklit und Empedokles und fährt fort (1,9): Ἀριστοτέλης δὲ ὕστερον χωριστὸν μὲν τὸ πρῶτον καὶ νοητόν, νοεῖν δε αὐτὸ ἑαυτὸ λέγων πάλιν αὖ οὐ τὸ πρῶτον ποιεῖ. πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα νοητὰ ποιῶν καὶ τοσαῦτα, ὁπόσαι ἐν οὐρανῷ σφαῖραι, ἵν' ἕκαστον ἑκάστην κινῇ, ἄλλον τρόπον λέγει τὰ ἐν τοῖς νοητοῖς ἢ Πλάτων, τὸ εὔλογον

οὐκ ἔχων ἀνάγκην τιθέμενος. ἐπιστήσειε δ' ἄν τις εἰ καὶ εὐλόγως. εὐλογώτερον γάρ πάσας πρὸς μίαν σύνταξιν συντελούσας πρός ἓν καὶ τὸ πρῶτον βλέπειν (s. oben bei Aristoteles: θεωρία). ζητήσειε δ' ἄν τις τὰ πολλὰ νοητὰ εἰ ἐξ ἑνός ἐστιν αὐτῷ τοῦ πρώτου ἢ πολλαὶ αἱ ἐν τοῖς νοητοῖς ἀρχαί. και εἰ μὲν ἐξ ἑνός, ἀνάλογον δηλονότι ἕξει ὡς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς αἱ σφαῖραι ἄλλης ἄλλην περιεχούσης, μιᾶς δὲ τῆς ἔξω κρατούσης. ὥστε περιέχοι ἄν κἀκεῖ τό πρῶτον και κοσμός νοητος ἔσται και ὥσπερ ἐνταῦθα αἱ σφαῖρα, οὐ κεναί, ἀλλὰ μεστὴ ἄστρων ἡ πρώτη, αἱ δὲ ἔχουσιν ἄστρα, οὕτω κἀκεῖ τὰ κινοῦντα πολλὰ ἐν αὐτοῖς ἕξει και τὰ ἀληθέστερα ἐκεῖ. Nach Plotin müsste folgerichtig in jedem der separaten Wesen eine ganze Ideenwelt vorhanden sein. Da er aber damit, dass eine jede Sphäre einen besonderen Geist erfordert, nicht übereinstimmt, so kann er sich innerhalb der Sphärentheorie seine Triade konstruieren. Die Araber setzen dagegen in der Interpretation d. Aristoteles das Reich der Formen (Ideen) in den Tätigen Verstand, ohne es in den höheren Geistern zu vervielfältigen, und stellten so das ursprüngliche einzige Ideenreich Platos in Aristoteles wieder her.

Die Hauptstelle für die Sphärentheorie Al-Farâbîs ist in seiner Schrift עיון אלמסאיל, Schmölders Documenta S. 24—34, lateinisch: Fontes questionum S. 43—56, bei Dieterici Text V, S. 59—65. Diese Schrift ist ganz im peripatetischen Geiste gehalten und ist die älteste erhaltene Schrift über die Sphärentheorie bei den Arabern. Als Ergänzung dieser Theorie ist die Schrift De intellectu intellectisque, מקאלה פי מעאני אלעקל bei Dieterici III, S. 39—48, zu betrachten, die, besonders in dem uns interessierenden Teile als eine Erklärung Aristoteles gegeben wird, S. 42: אמא אלעקל אלדי ידכרה ארסטוטאלים פי כתאב אלנפס, und sich an die Interpretation Alexander Aphrodisias in seiner Abhandlung über den Intellekt, in hebräischer Uebersetzung ed. von Dr. Günsz, Berlin 1886, anlehnt. Dagegen fällt das ספר ההתחלות, in welchem Al-Far. ebenfalls die Sphärentheorie entwickelt, schon in den Bereich der esoterischen Lehre der arabischen Peripatetiker, jedoch kann die Ableitung in עיון אלמסאיל zum Teile aus dieser Schrift ergänzt werden. Dasselbe gilt von der Schrift ספר מהות הנפש. In עיון אלמסאיל geht Al-Far. vom Begriffe des Notwendig-Seienden aus:

ג. פנקול אן אלמוגודאת עלי צרבין אחדהמא אדא אעתבר דאתה לם יגב וגודה ויסמי ממכן אלוגוד ואלתאני אדא אעתבר דאתה וגב וגודוה ויסמי ואגב אלוגוד ואן כאן ממכן אלוגוד אדא פרצנאה גיר מוגוד לם ילזם מנה מחאל פלא גני בוגודה ען עלה ואדא וגב צאר ואגב אלוגוד בגירה פילזם מן הדא אנה כאן ממא לם יזל ממכן אלוגוד בדאתה ואגב אלוגוד בגירה והדא אלאמכאן אמא אן יכון שיא פי מא לם יזל ואמא אן יכון פי וקת דון וקת.

Damit hat Al-Far. seinen Begriff der Kreatürlichkeit formuliert: Ein Wesen kann an sich möglich, aber durch ein anderes als es notwendig-seiend sein. Diese Possibilität des Seins liegt entweder in irgend einem qualitativen Moment, wie etwa in nicht hinwegzudenkenden Akzidenzen, so bei den Körpern, selbst denen der himmlischen Sphären, oder aber in einer zeitlosen Dauer, d. h. in der Ewigkeit. Es kann ein Wesen ewig, aber doch ewig-möglich sein, weil es nicht an sich ewig und notwendig ist, sondern durch ein Anderes. Derartige Wesen vorausgesetzt, so fährt Al-Far. im folgenden Satze fort, müssen

wir, um nicht ins Unendliche gehen, oder uns im Kreise bewegen zu müssen, ein echtes, notwendig-seiendes Wesen setzen. Dann:

ד. פאלואגב אלוגוד מתי פ֗רץ גיר֗ מוגוד לזם מנה מחאל ולא עלֿהֿ לוגודה ולא יגוז כון וגודה בגירה והו אלסבב אלאול לוגוד אלשיאׄ וילזם אן יכון וגודה אול וגוד ואן ינזֿה ען גמיע אנחאׄ אלנקץ פוגודה אדן תאםֿ וילזם אן יכון וגודה אתםֿ אלוגוד ומנזֿהא ען אלעלל מתֿל אלמאדֿהֿ ואלצורהֿ ואלפעל ואלגאיהֿ.

So arbeitet Al-Far. mit Aristotelischen Mitteln seinen von dem des Aristoteles verschiedenen Gottesbegriff heraus. Wenn Al-Far. von Gott die vier Anfänge fernhält, so befindet er sich noch auf dem Boden Aristoteles, wenn er aber vorher das Notwendig-Seiende אול וגוד nennt, so ist das ein Aristoteles völlig unbekannter Begriff, eine ἀρχὴ τοῦ εἶναι kennt Arist. nicht (auch nicht Plato, von dem man es behauptet; s. w. unten). Im folgenden Abschnitt führt Al-Far. fort, ganz im Stile Aristot., vom ersten Seienden alle Akzidenzen fernzuhalten und ihm Leben, Weisheit, Macht und Willen (Arist. (Met. XI, 7, 6.7) sagt bloss: Weisheit und Leben) zuzuschreiben, um zum Schlusse Gott als Prinzip des Seins noch stärker zu betonen. Abschnitt VI setzt die Erklärung des Verhältnisses der an sich möglichen Wesen zu ihrem Seinsprinzip fort und geht auf die erkenntnistheoretische Grundlage der Emanationslehre ein. Nicht auf natürliche Weise (עלי שביל אלטבע) geht die Emanation vor sich, sondern es wohnt dem ersten Wesen eine Erkenntnis und ein Wille (מערפהֿ ורצׄא) inne, womit Al-Far. jedoch nicht die Notwendigkeit der Wesen von Seiten Gottes herabmindern, sondern nur das Moment der Erkenntnis betonen will.

ואמא טׄהר אלשיאׄ ענה לכונה עאלמא בדֿאתה. Das heisst wohl nicht, wie Schmölders übersetzt: quod illud semet ipsum novit, durch welche Uebersetzung das erkenntnistheoretische Moment schon hier ausgesprochen erscheint, vielmehr ist dies die mu'tazilitische Attributenformel עאלם בדֿאתה und mit sapiens per se zu übersetzen, hier soll eben die erkenntnistheoretische Ableitung der Emanation nur vorbereitet werden. Die Ableitung geschieht erst im folgenden Satze: פאדן עלמה עלֿהֿ לוגוד אלשיׄ אלדֿי יעלמה ועלמה לאלשיאׄ ליס בעלם זמאׄני והו עלֿהֿ לוגוד גמיע אלשיאׄ ובמעני אנה יעטיהא אלוגוד אלאבדי וידפע ענהא אלעדם מטלקא לא במעני אנה יעטיהא וגודא מגֿרדֿא בעד כונהא מעדומהֿ והו עלֿהֿ אלמבדע אלאול.

Schmölders Uebersetzung des Satzes ובמעני — מטלקא: Illud eatenus ens est absolutum quatenus existentiam aeternam rebus impertiit et interitum ab iis removit, giebt keinen rechten Sinn und entspricht nicht dem Text. ובמעני leitet keinen selbständigen Satz ein, es bezieht sich auf das Vorhergehende und muss im Zusammenhang übersetzt werden: Idem quod existunt res omnes in causa est, eatenus autem quatenus existentiam aeternam rebus impertiit et privationem absolutam ab iis removit. A. erklärt den Satz, dass Gott das Seinsprinzip (עלֿהֿ לוגוד) aller Dinge ist, dahin, dass

man sich das nicht mit dem orthodoxen Schöpfungsbegriff so vorstellen dürfe, als ob die Dinge aus dem absoluten Nichts ins Sein hervorgerufen worden wären, vielmehr besteht die Schöpfung darin, dass Gott den Dingen das Sein von Ewigkeit her zuteilt und von ihnen das absolute Nichtsein (von Ewigkeit her) fernhält. So will A. die mit dem zuletzt zitierten Satz eingeleitete Sphärentheorie verstanden wissen: Das Notwendig-Seiende ist die unmittelbare Ursache der ersten Kreatur und mittelbar die Seinsursache aller Dinge:

ז. ואול אלמבדעאת ענה שי׳ ואחד באלעדד והו אלעקל אלאול ויחצל פי אלמבדע אלאול אלכתרה̈ באלערץ̇ לאנה ממכן אלוג̇וד בד̇אתה ואג̇ב אלוג̇וד באלאול לאנה יעלם ד̇אתה ויעלם אלאול וליסת אלכתרה̈ אלתי פיה מן אלאול לכאן אמכאן אלוג̇וד הו לד̇אתה ולה מן אלאול וג̇ה מן אלוג̇וד.

Schmölders Uebersetzung des Schlusssatzes: nam propter suam essentiam existere potest, et existentiae modum accepit a primo, verwischt den prägnanten Sinn des Satzes, wenn er ihn nicht gar ins Gegenteil verwandelt. Die Uebersetzung muss lauten: nam propter suam essentiam possibilitatis existentiae est etc. A. will sagen: An sich hat die Kreatur kein Prinzip in sich, welches zwischen den zwei Möglichkeiten: Sein und Nichtsein, die Entscheidung zugunsten des Seins herbeiführen könnte, einen Modus der Existenz (וג̇ה מן אלוג̇וד, im Gegensatze zu וג̇ה מן אלעדם, einem Modus der Nichtexistenz) empfängt die Kreatur vielmehr von dem Notwendig-Seienden und ist insofern notwendig-seiend. Schmölders Uebersetzung legt das Missverständnis nahe, als ob er A. dahin verstanden hätte: Existieren kann die Kreatur dank ihrem Wesen, die Art der Existenz hingegen hat sie vom Ersten. Die erste Hälfte dieses Satzes widerspricht dem Prinzip der Sphärentheorie, die zweite ist unverständlich; Existenzmodus würde auch nicht heissen וג̇ה מן אלוג̇וד, sondern וג̇ה אלוג̇וד, das מן weist darauf hin, dass es sich um einen der logischen Modi der Existenz, im Gegensatz zu Modus der Nichtexistenz handelt; s. w. unten.

ח. ויחצל מן אלעקל אלאול באנה ואג̇ב אלוג̇וד ועאלם באלאול עקל אכ̇ר ולא יכון פיה כתרה̈ אלא באלוג̇ה אלד̇י ד̇כרנאה ויחצל מן ד̇לך אלעקל אלאול אלת̇אני באנה ממכן אלוג̇וד ובאנה יעלם ד̇אתה אלפלך אלאעלי במאד̇̇תה (Schmölders übersetzt konsequent continuitas statt: materia) וצורתה אלתי הי אלנפס . . . . ט. ויחצל מן אלעקל אלת̇אני עקל אכ̇ר ופלך אכ̇ר תחת אלפלך אלאעלי . . . ועלי הד̇א יחצל עקל ופלך מן עקל . . . אלי אן תנתהי אלעקול אלפעّאלה̈ אלי עקל פעّאל מג̇ר̇ד מן אלמאדّה̈ והנאך יתםّ עדד אלאפלאך . . . . ואלעקל אלאכ̇יר מנהא סבב וג̇וד אלאנפס אלארצ̇יה̈ מן וג̇ה וסבב וג̇וד אלארכאן אלרבעה̈ בוסאטה̈ אלאפלאך מן וג̇ה אכ̇ר.

Dieser Ableitung entspricht im ספר ההתחלות die Stelle S. 18f.: והשניים על (שתי?) מדריגות במציאות, כי לכל אחד מהם גם כן מציאות מה שיתעצם בו עצמו ומציאות (אשר ייחדהו הוא בעינו מציאותו[1]) אשר ישפע מאתו מציאות דבר אחר, ולא יצטרכו כאשר ישפיעו מאת מציאותם לזולתם אל דברים יוצאים מעצמיותיהם, והם כלם יקחו המציאות מן הראשון, וכל אחד מהם ישכיל הראשון

---

[1]) Der von mir eingeklammerte Satz scheint eine Dublette zu: מה שיתעצם בו עצמו zu sein. —

וישכיל עצמותו, ואין בכל אחד מהם די ספוק כשיהיה שמח אצל נפשו כשישכיל
עצמותו לבד, אבל כאשר ישכיל הראשון עם השכילו לעצמותו . . . . . .
ולזה היו אלו לא יתנועעו ולא יתפשטו אל דבר כלל, אבל ישפע ממציאות כל

אחד מהם מציאות גלגל גלגל, והראשון מהם יתחייב מאתו מציאות גלגל
הראשון עד שיכלה אל הגלגל האחרון אשר בו הירח, ועצם כל אחד מהגלגלים
מורכב משני דברים, מנושא ומנפש, ... (ע' 20) והגשם השמימי הנה
עצמו וטבעו ופעולתו שיתחייב מאתו תחלה מציאות החומר הראשון,
ועוד מאחר זה יתן לחומר הראשון כל מה שיש בטבעו ואפשרותו והכנתו שיקבל
מן הצורות הויות מה שתהיינה, והשכל הפועל מוכן בעצמו וטבעו, שיעיין[1]) בכל
מה שזמן הגשם השמימי ונתן לו, ואיזה דבר ממנו, קבל בפנים מה ההצלה

מהחומר ופרודו ממנה, השתדל הצלתו מן החומר ומן ההעדר וישיבהו במעלה
הקרובה אליו, וזה כשישובו המושכלות, אשר הם בכח, מושכלות בפועל, ומזה יגיע
השכל, אשר היה שכל בכח, שכל בפועל, ואי אפשר שישוב כן דבר זולת
האדם . . . . (ע' 21) והכח אשר ישתתף בו כלל הגשם השמימי יתחייב
מאתו מציאות החומר הראשון המשותף לכל מה שתחת השמים, ויתחייב מן
הדברים, אשר יובדלו בהם מציאות הצורות הרבות המתחלפות בחומר הראשון
. . . . . (ע' 22) ובעבור שהיה האפשר מציאותו הוא אחד מדרכי הנמצא,
והמציאות האפשר אחד מדרכי המציאות המנגדים, הנה הסבה הראשונה,
אשר מציאותה בעצמה, אמנם לא תשפע במציאות מה שאי אפשר שלא ימצא
לבד, אבל ישפע במציאות מה שאפשר שלא ימצא. עד שלא ישאר דבר
מדרכי המציאות שלא נתנו.

Vergleichen wir den letzten Satz des hier zitierten arabischen Textes mit den korrespondierenden hebräischen Sätzen (S. 20.21), so stimmen alle drei darin überein, dass die Himmelskörper bei der Erzeugung des sublunarischen Urstoffes irgendwie beteiligt sind, die Art jedoch, wie wir uns das vorzustellen haben, ist verschieden und dunkel angegeben. Der erste Satz führt den sublunarischen Urstoff auf den Tätigen Verstand durch Vermittelung der Himmelskörper, der zweite auf die Himmelskörper schlechthin, der dritte auf die allen Himmelskörpern gemeinsame Kraft zurück, von der wir sonst nirgends was finden. Diese Frage, das Verhältnis des sublunarischen Stoffes zum Stoffe der Himmelsphären, wird uns noch beschäftigen. — Der letzte Passus des hebräischen Textes ist eine Illustration zu der Stelle über einen Modus der Existenz: A. rekurriert hier auf die logische Tafel von den Arten des Seins bei Aristoteles, auf die wir noch zurückkommen werden, und meint, die Kraft des Notwendig-Seienden kommt nur dann voll zum Ausdruck, wenn sie alle Seinsmöglichkeiten erschöpft. —

Die Verbindung der Psychologie mit der Sphärentheorie kommt im ספר ההתחלות (S. 20: ואיזה דבר ממנו, קבל בפנים מה) deutlicher zum Ausdruck, als in עיון אלמסאיל, wo bei der kurzen Erwähnung dieser Frage (c. XXI) die Sphärentheorie kaum noch gestreift wird. Umso deutlicher aber ist die innige Verbindung dieser beiden Probleme in de intellectu.

ה (Dieterici S. 42). אמא אלעקל אלדי ידכרה ארסטוטאלים פי כתאב

אלנפס פאנה געלה עלי ארבעת אנחא עקל באלקוה ועקל באלפעל ועקל

---

[1]) Das שיעיין erinnert an die θεωρία Plotins, die uns oben auch bei Aristoteles begegnet ist. —

מסתפאד ועקל פעאל. ואלעקל אלד̇י הו באלקוה̈ הו נפס מא או ג̇זו נפס או
קוה̈ מן קוי אלנפס או שי מא ד̇אתה מעדה̈ או מסתעדה̈ לאן תנתזע מאהיאת
אלמוג̇ודאת כלהא וצורהא דון מואדהא פתג̇עלהא כלהא צורה̈" לה . . . .
. . . (S. 44): . . . לכן אלד̇י הו באלפעל עקל לאג̇ל אן מעקולא מא קד צאר
צורה̈ לה וקד יכון עקלא באלפעל באלאצ̇אפה̈ אלי תלך אלצורה̈
פקט ובאלקוה̈ באלאצ̇אפה̈ אלי מעקול אכ̇ר לם יחצל לה בעד באלפעל
פאד̇א חצל לה אלמעקול אלת̇אני צאר עקלא באלפעל באלמעקול אלאול
ובאלמעקול אלת̇אני. אם אד̇א חצל עקלא באלפעל באלאצ̇אפה̈ אלי
אלמעקולאה̈ כלהא וצאר אחד אלמוג̇ודאת באן צאר הו אלמעקולאה̈
(hebr. המושכלות כולם) באלפעל פאנה מתי עקל אלמוג̇וד אלד̇י הו עקל באלפעל
לם יעקל מוג̇ודא כ̇ארג̇א ען ד̇אתה בל אמא יעקל ד̇אתה . . . . (S. 45—46):
ותלך אלצור (sc.: אלתי ליסת פי מואדהא ולא כאנת פיהא אסלא) אנמא יִמכן אן
תעקל עלי אלתמאם בעד אן תחצל אלמעקולאת כלהא מעקולאת באלפעל או
ג̇להא ויחצל אלעקל אלמסתפאד.

Das או ג̇להא widerspricht dem obigen כלהא. Man könnte wohl או ג̇להא: „Die vorzüglichsten“ übersetzen und auf die *intelligiblen* Formen beziehen, ich richtete mich jedoch in der Darstellung nach dem hebräischen או רובם, Rosenstein: aut pleraque, weil das die Absicht Al-Far. zu sein scheint.

S. 47—48: ואלעקל אלפעאל הו נוע מן אלעקל אלמסתפאד וצור אלמוג̇ודאת
הי פיה לם תזל ולא תזאל אלא אן וג̇ודהא פיה עלי תרתיב גיר אלתרתיב
אלד̇י הו מוג̇ודה̈ עליה פי אלעקל אלד̇י הו באלפעל . . . . . פלכדלך נצ̇טר
אלי אן יכון תרתיב אלמוג̇ודאת פי אלעקל אלד̇י באלפעל עלי עכס
מא עליה אלאמר פי אלעקל אלפעאל . . . והד̇ה אלצור פי אלעקל
אלפעאל גיר מנקסמה̈ והי פי אלמאדה̈ מנקסמה̈ וליס יסתנכר אן יכון אלעקל
אלפעאל הו גיר מנקסם או יכון ד̇אתה (hebr. ושיהיה עצמו) אשיא גיר
מנקסמה̈ יעטי אלמאדה̈ אשבאה מא פי ג̇והרה פלא תקבלה אלמאדה̈ אלא
מנקסמא והד̇א קד בינא ארסטוטאלים פי כתאב אלנפס איצ̇א.

Die sonst ungenaue hebr. Uebersetzung hat hier richtig: ואלו הצורות בשכל הפועל בלתי נחלקים, ואינו נמנע, שיהיה השכל הפועל, עם היותו בלתי נחלק ושיהיה עצמו דברים בלתי נחלקים, שיתן לחמר דומים מה שבעצמו ולא יקבלהו (fehlt: החמר) אלא נחלק, und dennoch übersetzt Rosenstein die unterstrichenen Worte: *viliori* materiae *formas* naturae (besser: substantiae) ipsius indivisas tribuat. Für *formas* gibt es im Texte kein Aequivalent, doch könnte man es als die Uebersetzung von דומים dem Sinne nach auffassen, aber das *viliori*, wofür im Text schon gar kein Anhaltspunkt zu finden ist, spricht

dafür, dass R. דומים im Sinne von דומם verstanden hat. Jedenfalls ist die Absicht A.'s, die Formen im Tätigen Verstande als Urbilder und die intelligiblen Formen in der Materie als Abbilder zu bezeichnen gänzlich verwischt. —

In der Schrift über die Vereinigung Platos mit Aristoteles (כתאב אלג̇מע בין ראיי אלחכימין אפלאטון אלאלאהי וארסטוטאלים, Dieterici 1—33, geht A. nur insofern über den peripatetischen Standpunkt hinaus, dass er die Uebereinstimmung zwischen Plato und Aristoteles, auf Grund der „Theologie", an deren Echtheit er glaubt, in der Frage der Ideen und der intelligiblen Formen stärker betont (S. 27 f.), im Ganzen jedoch steht er auf demselben Standpunkt, wie in עיון אלמסאיל. Dies gilt besonders vom Schöpfungsbegriff. Nach Dieterici in der Inhaltsangabe S. XIV—XV hält A. „die zeitliche Entstehung der Welt" für die Ansicht Aristoteles. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Die entscheidenden Stellen lauten (S. 22 f.):

פי קדם אלעאלם וחדותה. ומן דלך איצא אמר קדם אלעאלם וחדותה והל
לה צאנע הו עלתה אלפאעליה אם לא וממא יטן בארסטוטאלים אנה ירי אן
אלעאלם קדים ובאלאפלאטון אנה ירי אן אלעאלם מחדת פאקול . . . . . .

A. weist nach, dass diejenigen, welche die Ansicht von der Weltewigkeit dem Aristoteles zuschreiben, sich nicht auf die Logik berufen dürfen, wo Ar. den Satz: „Die Welt ist ewig" als Beispiel anführt; da handelt es sich eben nur um ein Beispiel, und Ar. führt den Satz an, weil es zu seiner Zeit Leute gegeben habe, die dieser Ansicht waren, dann fährt er fort, und diese Stelle ist ihrer positiven Fassung wegen entscheidend:

(S. 23): וממא דעאהם אלי דלך אלטן איצא מא ידכרה פי כתאב אלסמא
ואלעאלם אן אלכל ליס לה בדו ומאני פיטנון ענד דלך אנה יקול בקדם אלעאלם
וליס אלאמר כדלך אד קד תקדם פבין פי דלך אלכתאב וגירה מן אלכתב אלטביעיה
ואלאלאהיה אן אלזמאן אנמא הו עדד חרכה אלפלך וענה יחדת ומא יחדת ען
אלשי לא ישתמל דלך אלשי ומעני קולה אן אלעאלם ליס לה בדו זמאני
אנה לם יתכון אולא פאולא באג̇זאיה כמא יתכון אלבית מתלא או אלחיון
אלדי יתכון אולא פאולא באג̇זאיה פאן אג̇זאיה יתקדם בעצהא בעצא באלזמאן
ואלזמאן חאדת ען חרכה אלפלך פמחאל אן יכון לחדותה בדו
זמאני ויצח בדלך אנה אנמא יכון ען אבדאע אלבארי ג̇ל ג̇לאלה איאה
דפעה בלא זמאן וען חרכתה חדת אלזמאן.

Al-Far. erklärt somit die Ansicht Arist. dahin, dass die Anfanglosigkeit nur die Bedeutung hat, dass die Welt nicht nach und nach, ein Teil nach dem anderen entstanden ist. Damit soll aber nicht etwa gesagt sein, dass die Welt auf einmal enstanden ist, vielmehr erläutert und begründet Al-F. seine Ansicht durch den Hinweis auf den Begriff der Zeit bei Aristoteles. Die Zeit ist das Mass der Bewegung der Himmelskörper, sie wird (Dieterici scheint hier חדת im Sinne von Entstehen verstanden zu haben, es heisst aber hier Werden, sich stets erneuern) an dieser Bewegung, und es wäre ein Widersinn, diesem

ihrem Werden einen zeitlichen Anfang zu setzen. Es ist also klar, dass der Himmelskörper sein Sein von der zeitlosen Schöpfung des Schöpfers her hat. Man beachte, dass A. bei der Anwendung auf den Himmelskörper (die Welt) nicht mehr תכוּן = Entstehen, sondern כון = Sein oder Werden (das Sein in Bewegung fortsetzen) gebraucht. A. behauptet somit hier im Namen Arist. das Gegenteil von zeitlicher Entstehung der Welt, es kommt ihm nur darauf an, was er am Eingang dieser Frage gleich betont, dass Gott עלה אלפאעליה ist. Es ist dies derselbe Standpunkt, auf dem Al-F. in עיון אלמסאיל steht, wo er die Ewigkeit der Bewegung verteidigt und diese als Beweis für die Ewigkeit des ersten Bewegers anführt:

XIII: . . . . . ולא יגוז אן יכון ללחרכה אבדאא ומאני ולא אכר ומאני . . . . .

Und auch was Al-F. aus der „Theologie" zitiert, ist keineswegs im Sinne einer zeitlichen Entstehung der Welt, oder einer Schöpfung aus dem Nichts im orthodoxen Sinne zu verstehen. In der Fortsetzung der oben zitierten Stelle heisst es: ומן נטר פי אקאוילה פי אלרבוביה פי אלכתאב באתולוגיא לם ישבה עליה אמרה פי אתבאתה אלצאנע אלמבדע להדא אלעאלם פאן אלאמר פי תלך אלאקאויל אטהר מן אן יכפי והנאך תבין אן אלהיולי אבדעהא אלבארי גל תנאוה לא ען שי ואנהא תגסמת ען אלבארי סבחאנה וען ארארתה.

Man muss hier stets auf den Gebrauch der Wurzel בדע bei Al-Far. achten, den wir in עיון אלמסאיל kennen gelernt haben, בדע heisst hier stets: den Ausschlag nach der Seite des Seins geben, und bei der Hyle folgt hier noch die Erklärung (denn so ist das ואנהא aufzufassen), dass die Tätigkeit Gottes in der Weltbildung, in dem תגסמת, besteht, die Annahme der Körperform hat die Hyle von Seiten Gottes, der, ebenso wie nach der Seite des Seins überhaupt, so auch nach der Seite des Seins in actu den Ausschlag gibt. Hier tritt allerdings ein doppelter Schöpfungsbegriff in die Erscheinung, den wir später besonders deutlich bei Ibn-Sînâ kennen lernen werden. Dies rührt daher, dass die arabischen Peripatetiker, ebenso wie ihre Lehrer, die Neuplatoniker, die Lehre von der Emanation der Materie inkonsequenter Weise mit der von der Potenzialität der Materie verbinden. Auch ist die Hineindeutung dieses doppelten Schöpfungsbegriffes in die Theologie sehr anfechtbar, erklärt sich aber daraus, dass die Theologie hierin in der Tat keinen klaren und festen Standpunkt formuliert; s. Theologie S. 77—79, 117, 136, 138, 141, 163, 170, 173, auf welche Frage wir noch zurückkommen werden. Jedoch bezieht sich die Schwankung der Theologie nur auf die Frage: Emanation oder selbständiges potenzielles Sein der Hyle, von einer Schöpfung der Hyle aus dem Nichts kann in keiner Weise die Rede sein, da dies ausdrücklich (S. 173) negiert wird. Wenn Al-Far. im Folgenden sagt:

(S. 24): ויבין ביאנא שאפיא אנהא כלהא חדית עין אבדאע אלבארי לה ואנה עז וגל הו אלעלה אלפאעליה אלואחד אלחק ומבדע כל שי עלי חסב מא בינה אפלאטון פי כתבה פי אלרבוביה מתל טימארש ובוליטיא וגיר דלך מן סאיר אקאוילה, so spricht das zwar scheinbar dafür, dass er Aristoteles eine Weltschöpfung

im Sinne Platos im Timäos lehren lässt, allein in Wahrheit nur deshalb, weil Al-Far. hier Plato Aristoteles näherbringt und die Schöpfung Platos als einen immanenten, ausserzeitlichen Akt auffasst. Darin ist ihm, wie wir oben gesehen haben, bereits Plotin vorausgegangen, die ganze diesem Satze voraufgegangene Deduktion nach der Theologie: die Vielheit müsse zuletzt auf eine absolute Einheit zurückgeführt werden, spricht aber auch zur Genüge dafür, dass die Schöpfungslehre Platos im Sinne Plotins, dem diese Deduktion entnommen ist, aufgefasst wird.

Will man übrigens Al-F. die Ansicht zuschreiben, die emanierte und ewige Materie habe zwar von Ewigkeit her die Form (denn ohne Form, das betont Al-F. vielfach, kann die Hyle nicht existieren) und auch die Bewegung, nur bildete sie ein Chaos in einer zeitlosen Ewigkeit, so könnte man vielleicht diese Vorstellung mit seiner Lehre von der Ewigkeit der Bewegung der Himmelskörper zur Not harmonisieren, aber um diese mechanische Metaphysik handelt es sich hier gar nicht. Worauf es hier ankommt, ist die Lehre vom Notwendig- und Möglich-Seienden, deren Bestimmung vom Hause aus es war, die orthodoxe Schöpfungslehre abzulösen. Diese Lehre Al-Farâbîs ist, wie wir sehen werden, für die Entwickelung der jüdischen Philosophie von weitreichender Bedeutung. Aber auch die literarische Tatsache, dass Al-Farâbî es war, der diese Lehre ausgebildet, ist für die Orientierung in der Geschichte der jüdischen Philosophie wichtig genug: Kaufmann: die Theologie des Bachja ibn Pakuda, Wien 1874, S. 11,2, der die Schrift מעאני אלנפס, in der Bachja Ibn-Sînâ citiert, nicht kannte, meint, Al-F. habe die Lehre vom Notwendig-Seienden nicht ausgebaut, das habe erst Ibn-Sînâ getan, und will daraus Schlüsse für die chronologische Bachja-Frage ziehen: Bachja habe die Lehre vom Notwendig-Seienden nicht aufgenommen, weil zu seiner Zeit die Lehre Ibn-Sînâs noch nicht verbreitet war. Das ist selbst nach der Annahme K.'s sehr schwach, denn es bleibt noch unerklärt, warum Bachja die unentwickelte Lehre Al-F. nicht aufgenommen habe. In Wahrheit jedoch hat JS. zur Konzeption Al-Far. nichts hinzugefügt. Weder in dem Auszug Schahrastânis, noch in der Darstellung Mehrens in La philosophie d'Avicenne findet sich etwas, was nicht bereits von Al-Far. gesagt worden ist; das einzige neue Moment bei JS. ist die Vertiefung des erkenntnis-theoretischen Gesichtspunkts. Auch Mehren scheint das zu übersehen und stellt die Philosophie JS.'s so dar, als ob es sich um ihm eigene Lehren handeln würde. Alles, was Mehren aus den in seiner Abhandlung analysierten drei Schriften JS.'s mitteilt, findet sich in der Hauptsache wörtlich in עיון אלמסאיל und in den anderen hier behandelten Schriften Al-Farâbîs. Schmölders hat nicht ganz Unrecht, wenn er sagt, man habe alle arabischen Philosophen gelesen, so man einen von ihnen gelesen hat Ganz besonders aber gilt dies von der Hauptlehre der arabischen Philosophie, der Sphärentheorie, die zugleich ihren Haupteinfluss auf die jüdische Philosophie bezeichnet, und in dieser Theorie ist die Lehre vom Notwendig-Seienden das fundamentale Prinzip. Die Frage K.'s, warum Bachja diese Lehre nicht aufgenommen habe, wiegt nicht schwer, wenn man sich auf den Ursprung und die Bestimmung dieser Lehre besinnt: Bachja lehrt die Schöpfung aus dem absoluten Nichts sans phrase, hat somit an dieser Lehre kein Interesse. Am Allerwenigsten aber ist diese Frage geeignet, über die chronologische Bachja-Frage irgendwelche Aufschlüsse zu geben. Ich habe in

der Darstellung aus Gründen, die sich im Verlaufe der Diskussion ergeben werden, daran festgehalten, dass Bachja zumindest der ältere Zeitgenosse Gabirols ist. —

De Boer, Geschichte d. Philos. im Islam S. 122 will zwischen Al-F. und JS. die Differenz statuieren, dass Letzterer die Materie nicht aus Gott ableitet, lässt ihn aber S. 123 die Lehre vom Notwendig-Seienden und des doppelten Seinsmodus der Sphärengeister, aus dem sich die doppelte Emanation, Geist und Sphäre, ergibt, ganz im Sinne Al-Farâbîs lehren. Soll das heissen, dass nach JS. die Materie nicht unmittelbar von Gott emaniert? Das lehrt, wie wir gesehen haben, auch Al-Far. in עיון אלמסאיל ausdrücklich. In Plotin selbst gibt es allerdings Stellen, welche die Neigung zur unmittelbaren Ableitung des materiellen Prinzips aus Gott verraten, eine Neigung, deren Grund wir noch kennen lernen werden, aber die arabischen Philosophen stehen sämtlich auf dem Boden der Sphärentheorie, somit der mittelbaren Emanation. In den Quellen kann keine prinzipielle Differenz in dieser Theorie zwischen AF. u. JS. festgestellt werden. De Boer gibt seine Quellen nicht an, und scheint seine Ansicht die Folge eines Missverständnisses zu sein. —

Ausser den genannten Patriarchen der arabischen Philosophie wären noch zu nennen: (Abu Bekr Moh. ibn Zakarijja) Al-Râzi (gest. 923 od. 932), ein Zitgenosse Israelis und Saadjas. Er verfasste ein Buch über Metaphysik, in edem er der pseudoempedokleischen Theorie von den fünf Substanzen folgt und einen radikalen Pessimismus vertritt. Maimuni, der dieses Buch MN. III, 12 zitiert und dessen Ausführungen als wahnwitzige Uebertreibungen bezeichnet, sagt von ihm dasselbe, was er von seinem Zeit- und Berufsgenossen Israeli sagt: Er war ein Arzt, aber kein Philosoph, Brief an Tibbon Kobez II, 28b, Briefe M. ed. Amsterdam 14b. —

Der Schüler Al-Farâbîs, Ibn Maskawaih, schrieb eine philosophische Ethik im Geiste Aristoteles, behandelt aber nicht die Grundprinzipien der Philosophie. — Der Schüler Ibn-Sînâs, Berûnî (973—1048) neigte zum reinen Aristoteles. Indien, sagt er, habe keinen Sokrates hervorgebracht, keine logische Methode habe dort die Phantasie aus der Wissenschaft vertrieben; aber auch er schrieb keine philosophischen Werke. — Der wichtigste von diesen weniger genannten Philosophen dürfte jedoch Ibn al-Haitham (gest. 1038), ein Zeitgenosse Ibn-Sînâs, sein. Er war ein Aristoteliker im Sinne der Physik, seine Bedeutung als Philosoph war jedoch nicht gross, und scheinen seine Werke in Spanien unbekannt geblieben zu sein. Da er aber in Kairo lebte, wo im Jahre 1214, also kurz nach dem Tode Maimunis, seine Schrift über Astronomie verbrannt worden ist, so scheint sich sein Einfluss in Kairo, wo er lebte, und wohl auch sonst in Egypten, erhalten zu haben. Es mag also sein, dass Maimuni, von dem wir wissen, dass er zum Standpunkt der Physik zurückgeführt ist, von Al-Haitham beeinflusst war.

Zu dem Gegensatz zwischen den Standpunkten der Physiker und Metaphysiker siehe Bachja מעאני אלנפס, hebräische Uebersetzung תורות — הנפש von J. D. Broydé, Paris 1896, S. 4: הנה ראיתי, כי ראשי שיטות החצוניות נחלקים לשתי מפלגות המתנגדות זו לזו: מפלגת האנשים הנקראים בעלי — הטבע ומפלגת האנשים הנקראים בעלי — האלהות. וראיתי, כי רוב דברי בעלי האלהות, אשר הצדק אתם, נגזרו מן התורה ונלקחו מן פרשיותיה, וראיתי כי רוב דברי בעלי הטבע מתנגדים להתורה וישתנו ממה שהזכירו בעלי האלהות

וכו'. ע' 28: ודע, שאין הבדל במדות הנפש והרוח בין התורה ובין בעלי החכמות החצוניות (d. h. der בעלי — האלהות) אלא ביחם ולא בענינים וכו'. ע' 83: בעלי הטבע אומרים, שהנפש הולכת אחר מזג הגוף, ובעלי האלהות והתורה הקדושה מתנגדים להדעה הזאת.

Ueber den Widerspruch zwischen der Psychologie in der Sphärentheorie Ibn-Sînâs und seiner esoterischen Lehre bemerkt Bachja, S. 5:

ודעת התורה ובעלי האלהות, אשר הצדק אתם ,היא, שהנפש עצם רוחני ההוה קודם הגוף והנשאר אחר כלותו, ולא יתכן לעולם שתאבד הנפש, אף אם יאבד הגוף. ומצאתי דעה שלישות, והיא, שהנפש מתחדשת בהתחדשות הגוף ולא תכלה בכלות הגוף, וזה דעת אבן סינא, ואיננה מסכמת עם התורה ולא עם דעת בעלי האלהות ,אשר הצדק אתם, מפני שהנפש קודמת לדבר אשר יקשר עליה, כמו שהחוש קודם לדברים המוחשים והשכל קודם לדברים המושכלים. וראיתי מה שהזכיר אבן סינא בספרו „הנפש והעולם הבא" (bei Mehren: La philosophie, Text No. 2) ראשית מאמרו מתאחד עם תורתנו . . . . אבל מאמרו בהתחדשות הנפש . . . . בספרו הנזכר לא יתאחד עם התורה.

Es ist dies eben der Widerspruch zwischen der exoterischen und der esoterischen Lehre, den hier Bachja bemerkt. Er findet in der Letzteren die Ansicht der Thora. Es ist eben leichter, sich den Metaphysikern anzuschliessen, doch bezeichnet die Begründung der jüdischen Lehre auf dem Boden der Physiker unstreitig einen grösseren Gewinn für die reine Lehre des Judentums. — Dass aber Bachja die Schrift „Probleme der Seele" vor „Pflichten des Herzens" verfasst hat, wird sich uns, entgegen der durch nichts begründeten Ansicht des Uebersetzers, in unzweifelhafter Weise in der Darstellung selbst ergeben. —

3. Nachmaimunische Perjode.

a. Kabbala.

Mit Maimuni hat die jüdische Philosophie ihren Höhepunkt erreicht. Das gilt besonders auch in Ansehung der systematischen Vollendung, von dem hier gewonnenen Gesichtspunkte aus wird es jedoch nötig sein, vor Allem den Erscheinungen nachzugehen, welche jene rückläufige Bewegung herbeiführten, die wir am Eingange der gaonäischen Zeit in ihren allgemeinen Zügen bereits charakterisiert haben. Von einer Erschlaffung des philosophischen Interesses nach dem Tode Maimunis kann nicht die Rede sein. Der Kampf um Maimuni und dessen Philosophie war vielmehr geeignet, dieses Interesse wach zu halten und auch in jenen Kreisen anzuregen, in welchen es bisher noch geschlummert oder noch nicht durchgedrungen war. Ja selbst von einer Erschlaffung der philosophisch-literarischen Produktion kann, wie wir sehen werden, nur in einem zeitlich beschränkten Sinne die Rede sein. Eine Perjode, in welcher Philosophen, wie Jedaja hap-Penini, Hillel di Lombardia, Gersonides, Narboni und Crescas gelebt und geschrieben haben,

muss vielmehr als die Zeit eines neuen Aufschwunges des philosophischen Denkens im Judentum bezeichnet werden. Wenn wir dennoch dieser Perjode gegenüber die vorhergegangene Zeit als die klassische Perjode der jüdischen Philosophie bezeichnen, so geschieht das hauptsächlich aus dem in dieser Schrift massgebenden Gesichtspunkte der inneren Entwickelung der Probleme. Dies wird sich erst in der Darstellung evident machen lassen, und auch hier soll noch darüber einiges gesagt werden, vorher jedoch müssen wir auf den anderen Grund eingehen, der die Zeit Israeli-Maimuni als die klassische auszeichnet und der nicht so sehr in der philosophischen Bewegung selbst, als vielmehr in dem Erfolge zu suchen ist, den diese in der Ueberwindung ihres Ausgangspunktes, der mystischen Elemente der Merkaba- und Bereschithlehre, erzielt hat. Der Tod Maimunis bezeichnet aber den Zeitpunkt, in welchem diese überwunden geglaubten Elemente wieder mächtig in die Erscheinung treten, die Zeit, in welcher die Kabbala Miene macht, die Philosophie abzulösen. Es dauert noch eine geraume Zeit, bis es der Kabbala gelingt, die philosophische Produktion zur allmählichen Ablenkung von ihrer Grundrichtung und schliesslich zu gänzlichem Erlöschen zu bringen. Indem wir aber dies sagen, bringen wir wieder jene Frage aufs Tapet, die wir in der Vorbemerkung zur talmudischen Zeit berührt und im Verlaufe der bisherigen Untersuchung nicht aus dem Auge verloren haben: Das Unterscheidungskriterium zwischen Philosophie und Kabbala. Den Weg zur begründeten Formulierung dieses Kriteriums haben wir zum grossen Teile bereits hinter uns. Wir haben gesehen, wie die Philosophie sich aus der von der Merkabalehre losgelösten Ideenlehre entwickelt hat, und wir werden es leicht begreifen, dass die losgelösten Elemente in der Neigung zur Wiedervereinigung eine Energie entwickelten, die umso kräftiger in neuen Gedankengebilden sich Luft machte, je länger und je stärker sie zurückgedrängt worden war. Wäre es auch nicht literarisch zu erhärten, so würde es von selbst einleuchten, dass die wieder tätig gewordene mystische Energie dort ihren Ursprung genommen und Förderung gefunden hat, wo die mythischen Elemente bei der Konzeption der philosophischen Gedanken noch eine Rolle spielten. Und im Allgemeinen konnten wir uns hier an mehreren hervorragenden Arbeiten orientieren, welche die Spuren der werdenden Kabbala des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts auch bei den Philosophen gefunden haben. Allein man glaubte dies Ziel nicht anders als dadurch erreichen zu können,

dass man den Philosophen, besonders Gabirol die kabbalistischen Lehren zueignete. Damit verwischte man erstens die Grenzen zwischen Philosophie und Kabbala, zweitens aber war man, in dieser Anschauung befangen, der Mühe enthoben, die Entstehung der Kabbala aus den Bedingungen der philosophischen Bewegung zu erklären; man suchte auch die Impulse zu dieser Bewegung viel zu viel bei den Arabern und viel zu wenig bei den Juden selbst, als dass man es klar hätte sehen können, dass der Ausgangspunkt der philosophischen Bewegung zugleich der Ausgangspunkt der rückläufigen Bewegung, der Kabbala, war. Und doch verhält es sich so. Von dem hier gewonnenen Gesichtspunkt aus bildet die kabbalistische Bewegung eine latente Parallele zur philosophischen. Die Philosophen kämpfen mit den mystischen Elementen und überwinden sie, aber in den Zwischenstadien dieses Ringens wird mancher Gedanke konzipiert, manches Bild projiziert und manches Wort geschliffen. Diese Brocken werden von mystisch disponierten Geistern aufgelesen und mit Elementen, die aus dem alten Herd der Merkabalehre herkommen, zu einem neuen Gebilde geformt, das allmählich aber stetig in den Rahmen der alten Mystik hineinwächst und ihn nach allen seinen ins Ungeheure wachsenden Dimensionen und ornamentalen Fugen und Windungen ausfüllt.

Wir haben uns bis jetzt mit Babylon und Spanien befasst und Palästina ganz aus dem Horizonte verloren. Während der Zeit, in welcher sich im Irâq die Philosophie entwickelte, wurde in Palästina die Mystik in Pseudoepigraphen und Midrasch weiter gepflegt, und zwar vorzüglich im Sinne der Merkabalehre. Man muss sich nicht gerade dafür entscheiden, dass es unter den letzten Gaonen in Babylon gar keine Mystiker gegeben hat, und man wird doch zugeben müssen, dass eine direkte Verpflanzung kabbalistischer Lehren nach den europäischen Ländern nur in sehr geringem Masse von Babylon ausging, dass hier vielmehr auf den alten Herd, auf Palästina zurückgegriffen werden muss. Deutschland und Nordfrankreich, die mit Italien und Griechenland überhaupt als die Erben des altpalästinensischen Geistes zu betrachten sind, sind diejenigen Länder, aus denen Spanien, welches nebst Nordafrika das Erbe Babylons, seiner Wissenschaft und seiner Philosophie, angetreten hat, unmittelbar kabbalistische Einflüsse empfängt. Was Babylon zur Entwickelung der Kabbala in Spanien und in dem von ihm abhängigen Südfrankreich (Provence) beigetragen hat, liegt weniger in dem direkten kabbalistischen Lehrgute, welches es selbst

aus Palästina bezog, als vielmehr in der Richtung auf die neue, spekulative Konzeption derselben (S. Schlussanmerkung). Schliesslich handelt es sich ja auch gar nicht so sehr um das kabbalistische Lehrgut an sich. Schöpften ja Palästina und seine geistigen Vasallen ihre Lehren hauptsächlich aus dem biblisch-talmudischen Schrifttum, das die Juden aller Länder mit gleicher Liebe pflegten. Das, worauf es ankam, war, welche Elemente in diesem so mannigfach geschachteten Schrifttum den Hauptton für die Interpretation des Ganzen abgaben, und wieviel Einfluss man dabei dem freiforschenden Geiste gestattete. Bei diesem Stande der Dinge wäre nun die Entstehung der Kabbala leicht erklärlich: Deutschland lieferte die kabbalistischen Elemente, Spanien selbst die philosophischen, und so entstand die spekulative Kabbala. Wenn sich aber die bewährtesten Forscher auf diesem Gebiete mit dieser einfachen Konstruktion nicht zufrieden geben und den Ursprung der spekulativen Kabbala in Babylon und in Spanien selbst suchen, so sind sie dabei von der, allerdings nicht deutlich ausgesprochenen Erwägung geleitet, dass die palästinensisch-deutschen Einflüsse in Spanien so minimal sind, dass sie die äusserst befremdliche Tatsache, dass der Erfolg einer grandiosen philosophischen Entwickelung in ein mächtiges Aufblühen der Kabbala sich umsetzt, nicht zu erklären vermögen. Dazu kommt noch, dass wir bei den hervorragenden deutschen Kabbalisten, R. Eleasar aus Worms (Anf. d. 13. Jahrh.) und seinem Schüler R. Abraham aus Köln, besonders aber bei diesem Letzteren, der sich auf die Philosophen beruft, den Einfluss spanischer Spekulation verspüren. Das Problem ist: Wie konnte der freie philosophische Geist, der aus dem biblisch-talmudischen Schrifttum die Elemente der reinen prophetischen Lehre heraushob, sie dialektisch vertiefte und subtilisierte und zum Leitmotiv der Interpretation des gesamten Schrifttums machte — wie konnte dieser Geist so rasch in sein Gegenteil umschlagen. Nur ist das Auskunftsmittel, welches man zur Lösung dieses Problems gefunden hat, ebenso bedenklich, wie es einfach ist: Man machte die Philosophen selbst zu Kabbalisten. Das ist aber durchaus unnötig. Die eingehende Untersuchung der Berührungspunkte der Philosophie mit den anerkannten klassischen Schriften der spekulativen Kabbala in der Richtung auf den genetischen Entwickelungsgang der Letzteren ergibt folgenden Sachverhalt:

Dass das Buch Jezira das Substrat zur Entwickelung der Kabbala abgegeben hat, und dass alle klassischen Werke der Kabbala

im Grunde nichts weiter als Kommentare des Buches Jezira sind, ist eine an sich evidente und von allen Forschern betonte Tatsache. Von unserem Gesichtspunkt aus sehen wir den tieferen Grund dieser Erscheinung: Das Buch Jezira konnte den Ausgangspunkt zur Entstehung der Philosophie abgeben, weil es in seinen essenziellen Teilen auf der von der Merkabalehre losgelösten Ideenlehre aufgebaut ist. Der Jezira-Kommentar Saadjas, des ersten Systematikers der jüdischen Philosophie, bildet aber nicht nur den entscheidenden Wendepunkt zur Entwickelung der jüdischen Philosophie, sondern auch den Ausgangspunkt der rückläufigen Bewegung, der Kabbala[1]. Saadjas Jezira-Kommentar, sein „Emunoth", Bachjas „Chobhath-hal-Lebhobhoth", die philosophischen Grundgedanken des „Mekor Chajim" von Gabirol, die philosophischen Gedanken in den Werken der beiden Ibn-Esra, das Buch „Kusari" Hallewis in seinen Hauptbestandteilen, Ibn-Saddiks „Olam Katon", Ibn Dauds „Emuna Rama" und endlich Maimunis „Moreh Nebuchim" stellen die Entwickelungsreihe der jüdischen Philosophie dar. Dieser Reihe läuft eine andere parallel: Saadjas Jezira-Kommentar, Bachjas „Thoroth-han-Nephesch" die neuplatonische Einkleidung des „Mekor-Chajim" Gabirols, die mystisch-pythagoräischen Elemente in den Werken Abraham Ibn Esras (der Jezira-Kommentar Hallewis in Kusari IV, 25), der Jezira-Kommentar Jehuda Barsilais (Anfang d. 12. Jahrh.), der Traktat „Aziluth" des R. Jakob han-Nasir (erste Hälfte des 12. Jahrh. in Frankreich), das Buch „Bahir" (Anf. d. 13. Jahrh., R. Isak d. Blinden dem Sohne des RABD zugeschrieben), der Jezira-Kommentar d. R. Eleasar aus Worms, die Kommentare Asriels zum Jezirabuch, zu den zehn Sephiroth und zum Hohenlied (das Buch „Themuna"), der aus der Schule des R. Abraham ben David (RABD) hervorgegangene Jezira-Kommentar, das Buch „Khether Schem-tob" des R. Abraham aus Köln, das Buch „Ma'recheth Elohuth" (Ende des 13. Jahrh., R. Perez hak-Kohen, auch R. Todros Abulafia zugeschrieben), die Schriften des Abraham Abulafia (schrieb um dieselbe Zeit) und endlich

[1]) Saadjas Jezira-Text ist bekanntlich anders geordnet, als der gangbare, den wir unseren obigen Ausführungen zugrunde gelegt haben. Aber das Wesentliche, worauf es allein ankommt, gilt auch von der Textordnung Saadjas. IV, 6.7 u. 8b bilden hier gegen den Schluss ebenso ein vom Ganzen abstechendes fremdes Element, wie in unserem Texte am Anfange. — S. Commentaire sur le Sepher Yesira par le Gaon Saadya, ed. Lambert, Paris, 1891, Introduction S. V—VI.

der Sohar stellen den Weg dar, auf dem sich die Wiedervereinigung von Ideen- und Merkabalehre allmählich vollzog, um zuletzt als die in der Hauptsache auf Grundlage der Merkaba aufgebaute Soharitische Kabbala in die geschichtliche Erscheinung zu treten. Die Glieder, welche wir dieser sonst bekannten Reihe hinzugefügt haben, Saadjas Jezira-Kommentar, Bachjas Thoroth han-Nephesch und Barsilais Jezira-Kommentar, bedeuten nicht in dem Sinne einen neuen Gesichtspunkt, dass wir die spekulativen Elemente der Kabbala ausschliesslich, oder auch nur besonders auf diese Werke zurückführen wollen. Wir werden im Gegenteil Gelegenheit haben, zu sehen, dass es fast keinen Philosophen in der klassischen Perjode gibt, dem die Kabbala nicht irgend ein spekulatives Moment entnommen hätte. Der neue Gesichtspunkt ist viel weiter gerichtet. Er soll uns die Einsicht vermitteln, dass die Kabbala in ihrer ganzen Richtung sowohl, wie besonders in der Substanz ihrer Lehre in diesen drei Werken wurzelt. Diese Einsicht wird für uns mehr bedeuten als eine freiere Aussicht über die Nebenwirkungen, in welche sich die in der philosophischen Bewegung erzeugte Energie in einer das gesamte kulturelle Leben der Juden umfassenden Weise umgesetzt hat; eine Erkenntnis, die ja an sich wertvoll genug ist, dass wir ihr nachgehen. Darüber hinaus werden wir damit die Möglichkeit gewinnen, das Wiedereindringen der Kabbala in die Philosophie der nachmaimunischen Perjode einesteils aus den Entwickelungsbedingungen der beiden Geistesrichtungen zu würdigen, anderenteils aber auch an einer bestimmten Grenze als in jenem Stadium befindlich zu markieren, in welchem dieser Wiedervereinigungsprozess bereits das Versiegen der philosophischen Produktion bedeutet. Diese Aufklärung können wir von dem gegenseitigen Einfluss der beiden Richtungen im Verlaufe ihrer Entwickelung umso weniger erwarten, als ja sowohl die mystischen Elemente, mit denen die Philosophie zu kämpfen hatte, wie auch die spekulativen, welche die Kabbala zur Fundamentierung ihrer Lehre aufnahm, reichlich aus neutralen Quellen flossen. Die Kabbalisten konnten ebenso aus den arabischen peripatetischen Quellen schöpfen, wie die Philosophen. Und sie taten es auch, und zwar auch in der Substanziierung ihrer Lehre. Unter den Quellen der Kabbala gibt man mit Recht auch den Sûfismus an. Und als ebenso gewiss darf es hingestellt werden, dass die Kabbala auch aus den esoterischen Werken der arabischen Peripatetiker geschöpft hat. Hier zieht besonders das Werk Ibn-Sînâs: Hâi ben Yak-

dhan, dessen Grundgedanken von Ibn-Bâğa zu seinem Werke: Lebensführung des Einsiedlers und von Ibn-Tofaïl zu seinem gleichnamigen philosophischen Roman verwertet worden sind, unsere Aufmerksamkeit auf sich. Diese Werke wurden in jüdischen Kreisen viel gelesen und übten gewiss einen grossen Einfluss auf die Gedankenbildung aus. Es genügt darauf hinzuweisen, dass der Alte, Hâi ben Yakdhan, der Ibn-Sînâ durch alle Regionen der Oberwelten führt, dem „Treuen Hirten", dem „Ra'ja Mehemna", ebenso wie dem „Alten" ohne Zweifel Modell gesessen hat. Diesen geheimnisvollen Persönlichkeiten werden im Sohar dieselben Merkmale zugeschrieben, wie Hâi b. Jakdhan. Wie dieser werden sie „Sohn Gottes" genannt, wie dieser haben sie die Bestimmung, diejenigen, welche sich ihrer Führung anvertrauen, aus dem Schlaf der Unwissenheit zu wecken (was schon im Namen, H. b. Yakdhan, hebräisch: חי בן מקיץ, angedeutet ist) und, was die Hauptsache ist, wie dieser vermitteln sie den Menschen die höchsten göttlichen Geheimnisse[1]). Ebenso

---

[1]) Zu der Gestalt Hâi b. Yakdhan vgl. Mehren, L'allégorie mystique, Einleitung, und vergl. damit Sohar I, Mantua 1558, S. 22a: אדהכי פרח ההוא סבא דסבין ולא חמא ליה . . אמר (רבי שמעון) לחברוי, ודאי האי הוא קב"ה, דאתמר ביה: ועתין יומין יתיב; unter קב"ה ist hier die Krone zu verstehen; III, Frnkf. O. 1717, S. 83a: אתא בוצינא קדישא (ר' שמעון בן יוחאי) לנשקא ליה (לר"מ) ידיה, אמר: ודאי אנת הוא בן מתמן בדיוקנא דברא בוכרא דיליה . . . אצילות דיליה בלא הפסקה; S. 255 scheinen Subjekt und Objekt vertauscht zu sein: אמר בוצינא קדישא קום ר"מ משנתך דאנת ואבהן ישני עפר אתקרון דעד כען הויתון משתדלין באינון ישנים, במשנה, דאתמר בהון: על הארץ תישן; S. 271b: קם ר"מ פתח ואמר: אהרן כהנא קום משינתך וכו', kurz vorher treten סבא und ר"מ zusammen auf; S. 279b: ורעיא מהימנא איהו כברא דמלכא . . . קם בוצינא קדישא ואמר: סבא, סבא, במלין דילך אשתמודעא מאן אנת, אנת הוא אדם קדמאה מה שמו: אתמר עלך, מה שם בנו: אתמר על ר"מ — hier ist das Verhältnis von סבא und ר"מ präzisiert, סבא ist כתר, ר"מ also חכמה; das ergibt sich auch aus dem Vergleich der kurz vorhergehenden Stelle: ומשה איהו אדם בדיוקנא דההוא אדם קדמאה דלעילא, מה שמו וכו' mit 280a: ומתמן עד הוד הוו נהרין בך, ר"מ, והאי איהו ונתן הוד למשה . . . ואילן חמש סלקין לחמשין תרעין דבינה s. auch S. 281ab. Wir haben es hier also mit dem שכל הפועל zu tun. Bachja תורות הנפש S. 51,71 hält den שכל הפועל für die höchste Intelligenz, R. Abraham aus Köln in כתר שם טוב, ed. Jellinek S. 33, nennt den שכל הפועל: תחלת ברואי הבורא u. כח הנאצל מן החפץ; R. Moses Botarel, Jezira-Komm., ed. pr. S. 84—85, sagt vom שבלשון רז"ל נקרא מטטרון, והפילוסופים קראוהו השכל הפועל, ובבעלי: נותן הצורות הקבלה יקראו ספירה שניה . . . סבה שנית נאצלת מסבה ראשונה. סבא und ר"מ entsprechen demnach den verschiedenen Auffassungen vom Range des שכל הפועל. Beide Gestalten repräsentieren, ebenso wie Hâi b. Yakdhan Ibn-Sînâs den שכל הפועל. — Zu dem Begriff Urpunkt u. Ursamen vgl. Ibn-Sînâ L'alleg. S. 14: le germe de la création mit der נקודה in Bahir, Wilna

könnte man die Lehre vom „Urpunkt“, auch „Urlicht“ oder „heiliger Same“ genannt, in dem „Samen der Schöpfung“ Ibn-Sînâs vorgebildet finden. Und die Zurückführung der Kabbala auf den Einfluss Ibn-Sînâs braucht man nicht auf die Entlehnung der metaphysischen Lehren zu beschränken, in denen ja die Kabbala über den Plotinischen Neuplatonismus prinzipiell niemals hinausgekommen ist, vielmehr könnte man auch jene spezielle Note bei Ibn-Sînâ nachweisen, welche wir als das Eigengut der Kabbala erkennen werden. Gerade um dieses Eigengut aber handelt es sich. Die Zurückführung der Entwickelung der Kabbala auf die von Saadja gegebene Anregung wird uns zeigen, dass sich auch die Kabbala nach jenen innern Gesetzen entwickelte, welche wir in der gesamten Entwickelung des Denkens im Judentum wirksam gefunden haben. Der Einfluss von Aussen, besonders der Ibn-Sînâs, wird dadurch nicht in Abrede gestellt, die spezifische Note jedoch, die hier in Betracht kommt, hat nicht die Kabbala Ibn-Sînâ, sondern dieser jüdischen Quellen entlehnt:

Die von Saadja den Karäern gegenüber aufgestellte Lehre, dass alle im biblisch-talmudischen Schrifttum vorkommenden anthropomorphistischen Ausdrücke ein geschaffenes Licht betreffen, ist in der jüdischen Religionsphilosophie ein zur Erklärung der prophetischen Visionen, besonders der Vorgänge am Sinai, oft verwandter Lehrsatz geblieben (Hallewi, Maimuni u. A.). Zur Erklärung des Buches Jezira, zur Konstruierung der Schöpfungsgeschichte, musste dieser Lehrbegriff erweitert und ausgebaut werden. Die Erklärung der Schöpfungsgeschichte bot das Mittel, alle Stellen in Bibel und Talmud, für die man jetzt in gleicher Weise als für autoritative Aussprüche eintreten zu müssen glaubte, so zu interpretieren, dass sie zu der sonstigen philosophischen Ueberzeugung wenigstens nicht im Widerspruche stand. Die Notwendigkeit, dass die Schöpfung gerade in der in dem Buch Jezira angegebenen, oder in es hineininterpretierten Weise vor sich gegangen sein musste, konnte ebensowenig erwiesen werden, wie die Notwendigkeit der erschaffenen Merkaba, aber es lag auch kein Grund vor, diese für autoritativ erachteten Traditionen abzulehnen, zumal man sie leicht als den

---

1882 c. 47; Jell. Beit. II, S. 13; Sohar I, S. 1a: זרע קיימא; 2a: נקודה; 13a u. 16b: זרעא קדישא; dann den häufigen Ausdruck: בוצינא דקרדניתא: I, 18b, ספרא דצניעותא, Wilna 1882, S. 21b, Idra r. III, S. 135b, Idra s. S. 295b und an vielen anderen Stellen.

Tatsachen der Physik entsprechend nachweisen konnte. Und bei der dunklen Sprache des Jezirabuches und aller damit in Zusammenhang zu bringenden Stellen im biblisch-talmudischen Schrifttum hat eine derartig gerichtete Interpretation in der Tat gar keine Schwierigkeit. Im Buche Jezira war kein Anthropomorphismus zu überwinden, Saadjas Augenmerk war in erster Reihe darauf gerichtet, keine Ideen als abstrakte, separate und ewige Wesen bestehen zu lassen. Saadja entging es nicht, dass dies die Ansicht des Verfassers des Buches Jezira ist, oder wie Saadja es verstanden wissen will, dass man es so auffassen könnte, und er beeilt sich, gleich in der Einleitung, bei der Aufzählung der verschiedenen Ansichten über die Entstehung der Welt, den Verfasser, dessen Ansicht er an achter Stelle mitteilt, vor der Interpretation in Schutz zu nehmen, als ob die Zahlen und die Buchstaben abstrakte, separate und ewige Wesen wären. Saadja gibt den Grundgedanken des Buches dahin an: Das Erste, was Gott erschaffen hat, sind die zweiunddreissig Dinge, zehn Zahlen und zweiundzwanzig Buchstaben, aber nicht abstrakt und separat, sondern er zeichnete sie in die (vorher erschaffene) Luft ein, wodurch die Figuren und Gestalten entstanden sind. Dieser Gedanke, fügt Saadja hinzu, ist richtig, muss aber erst ausgeführt werden [1]. Selbst geschaffene separate Ideen will Saadja nicht zugeben. Wir werden sehen, dass Saadja diesem Grundsatz:

---

[1]) Jezira-Kommentar, arab. S. 10: ודלך אנה יג̇על אול מא כ̇לק אלבארי תבארך ותעאלי ל״ב שיא אלי׳ אלאעדאד ואלכ״ב אלחרף והו פלים ידעיהא מח̇צ̇ה מפרדה ואנמא יקול אנה כ̇לק אלהואא ואודעה הדה אלל״ב שיא.........

Lambert S. 25—26 übersetzt den Anfang dieses Satzes: En effet, il a admis comme origine de ce qu'a créé le Créateur, damit hat er diesen Satz dem vorhergehenden: אלא אנה ג̇על מבדאהא אלעדד ואלחרוף angepasst. Allein der zweite Satz soll eben den ersten dahin erklären, dass auch die zweiunddreissig Dinge erschaffen sind; es ist daher zu übersetzen: Und er (der Verf.) setzt als Erstes, was Gott erschaffen hat, die 32 Dinge. Dem entspricht auch weiter unten: וכדלך אלחרוף אדא אודעהא אלמבתדיהא אלהואא, franz.: Et de même pour les lettres, lorsque leur créateur les a déposées dans l'air . . . Die Tatsache, dass die Luft früher geschaffen ist, hindert nicht, dass Saadja hier, ebenso wie bei den früheren Ansichten, die einen Urstoff annehmen, die 32 Dinge als die erste Schöpfung bezeichnet; er denkt dabei stets an die geformte Schöpfung, der die Schöpfung der 32 Dinge vorhergehen muss, ohne dass sie deshalb auch das erste Geschöpf wären, da sie nicht separat sind und nur zusammen mit der Luft Bestand haben. S. 73 sagt auch S. ausdrücklich: ובעדה אלהואא אלמאדי אלדי פיה צו̇ר אלבארי אלי׳ אלאעדאד ואלכ״ב חרפא.

Ausser Gott darf es keinen vollständig separaten Geist geben, auch in seinem System treu geblieben ist. Hier handelt es sich um die weitere Ausführung der Grundidee in der Richtung auf die Entwickelung der Kabbala. Durch die Einzeichnung einiger der zweiunddreissig Dinge in die Luft entstanden (man muss dabei an die Darstellung Platos im Timäus denken) geometrische Figuren in derselben, das führte eine Kondensierung herbei, aus einem Teile der Luft ist somit Wasser geworden. Die Einzeichnung einer anderen Kombination aus diesen zweiunddreissig Prinzipien in das Wasser führte eine Verdampfung desselben herbei, aus dem zurückgebliebenen Schaum entstand das Element Erde; eine andere Kombination erwärmte einen Teil der Luft bis zur Glut und erzeugte so das Feuer. Durch weitere Kombinationen entstanden dann innerhalb der Elemente die Primär- und Sekundärqualitäten und die verschiedensten Arten von Dingen und Lebewesen (S. 17—18; 34 (Psychologie), 40 50—51, 55, 83; franz. S. 35, 55, 62—63, 73, 77, 106). So interpretiert Saadja jene Stellen im Buche Jezira, welche auf die Emanation der Materie hindeuten, in mechanisch-physikalischer Weise: Alles entstand aus der Urluft. Allein im Buch Jezira ist auch davon die Rede, dass die Luft aus dem Geist Gottes hervorgegangen ist. Saadja unterscheidet deshalb zwischen der feineren, unsichtbaren und der sichtbaren Luft, von der bisher die Rede war. Auch die zweite Luft, den heiligen Geist, denkt sich Saadja körperlich, dieser Körper ist das Feinste und Subtilste, zugleich aber auch das Stärkste und Mächtigste alles Seienden. Die zweite Luft ist es, welche das Bewegungsprinzip bei der Einzeichnung der zweiunddreissig Dinge in die erste Luft abgab. Mittels der zweiten Luft, welche von der Allmacht Gottes erfüllt ist, wird auch die erste Luft zur „Herrlichkeit" (Khabod) Gottes, und da es keinen luftleeren Raum gibt, vielmehr Alles, auch der solideste Stoff von der Luft durchdrungen ist (Porosität), so darf man sagen, dass Gott das All durchdringt und es umfasst, er ist dessen Mittelpunkt und umfasst es zugleich, wie eine Hülle. Durch die feinere zweite Luft offenbart Gott sein Wort den Propheten, diese zweite, aber als Erstes geschaffene geistige Luft ist in der Welt das, was die Seele im Menschen ist, durch sie wird das Wort Gottes in der sichtbaren Luft erzeugt, wie es Moses gehört und die Israeliten am Sinai gesehen haben, sie ist es, welche die Stimme des lebendigen Gottes genannt wird (Deut. 5,23), von dieser Stimme Gottes werden die sieben Attribute ausgesagt

(Ps. 29), durch diese zweite Luft verleiht Gott seinen Auserwählten Weisheit, Besonnenheit und Macht (Jes. 11,2). Sie ist der Thron Gottes[1]). Den Abschnitt über den Thron (S. Text IV, 7) erklärt S. kurz, die Scharen der Höhe sind aus jenem Elemente der (sichtbaren) Luft gebildet, das zurückbleibt, wenn man dieser das feuchte Element entzieht, also aus dem Feuer, das Ezechiel in der Merkaba in sieben verschiedenen Farben gesehen hat (S. 87 bis 88 (110—111). Den zehn Sephiroth entsprechen die zehn Kategorien Aristoteles, die zehn Namen Gottes, die zehn Gebote, die alle übrigen enthalten, und endlich die zehn Weltprinzipien: der heilige Geist (auch: Willen, Weisheit, oder Macht Gottes genannt), die sichtbare Luft, das Wasser, das Feuer und die sechs Dimensionen des Körpers (20—22 (39—41) u. 69(91)).

Bei der Konstruktion dieses Weltbildes findet Saadja Gelegenheit, viele Stellen aus der Bereschith- und Merkabalehre im biblisch-talmudischen Schrifttum im Sinne seiner Theorie zu erklären. Er bringt hier zwar nicht viel Stellen bei, aber diejenigen, die er bringt, sind markant und typisch, und er konnte sich dabei beruhigen, in der Ueberzeugung, dass durch seine Interpretation beide Hauptpostulate erreicht sind: Es gibt keinen Geist ausser Gott, und alle anthropomorphistischen Ausdrücke des biblisch-talmudischen Schrifttums beziehen sich auf Wesen, die erstens aus dem Nichts geschaffen und zweitens keine vollständig abstrakt-geistige Wesen sind. Wer nun die Grundlehren der Kabbala und die Art, wie sie auf die Schrift gegründet werden, kennt, dem ist es nicht schwer, in der Theorie Saadjas die ersten greifbaren Konturen des kabbalistischen Weltbildes zu finden. Doch werden die einzelnen Züge immer sicherer und solider hervortreten und sich durch bedeutsame Nebenlinien ergänzen, wenn wir die literarische Entwickelung des Bildes verfolgen, wie sie sich uns in den bedeutendsten Werken der oben aufgestellten Reihe darstellen: Bachja in seiner Schrift Thoroth han-Nephesch beruft sich fortgesetzt auf Saadjas Jezira-Kommentar (S. 12, 18, 21, 67, 68, 69 u.), dem er das oben gezeichnete Weltbild entnimmt, fügt aber diesem, in der ausdrücklich betonten Meinung, dass dies auch die Absicht Saadjas sei, einige Züge hinzu,

---

[1]) S. 69—73, franz. S. 91—96; Zur Auffassung Gottes als Zentrum und Peripherie der Welt s. S. 26 (46), bes. S. 28 (48): לאנה ג̈ל̈ ועז̈ מתוס̈ט אלכ̈ל בעד אלאחאטה̈ בה; — parce que Lui — qu' il soit glorifié et exalté! — est au milieu de l'Univers tout en l'embrassant etc. —

die es dem kabbalistischen Weltbilde wesentlich näher bringen. Während Saadja auch in dem Jezira-Kommentar auf dem Boden der Physik steht, erklärt sich Bachja (s. oben) für einen Metaphysiker und schliesst sich an die Plotinischen Lehren an, die er zum Teile offenbar aus den esoterischen Schriften Ibn-Sînâs schöpft. Den Vers Gen. 1,2: „Und die Erde war Tohu und Bohu und Choschech" erklärt er dahin, dass hier von der Schöpfung der Urmaterie, der potenziellen Hyle, die Rede ist. Die sichtbare Luft, von der Saadja spricht, zerfällt nach Bachja in drei Teile: der feinste, in der oberen Region, heisst Tohu, der mittlere Bohu, der unterste Choschech, dieser ist die eigentliche potenzielle Hyle. Dieses Choschech ist von dem sonstigen Choschech zu unterscheiden. Die Finsternis als Gegensatz des Sonnenlichts ist eine Privation und gilt erst vom vierten Schöpfungstag ab, dagegen ist die Finsternis im Gegensatz zum Licht als Symbol für die Form ein Positives, die potenzielle Hyle. Sie ist zugleich die positive Wurzel des Bösen, das nach Bachja keine blosse Privation ist (S. 8—21; 67, 68, 69, 72; Saadja sagt über die Natur des Bösen nichts und begnügt sich an der betreffenden Stelle, II, 2, mit der blossen Uebersetzung; s. Lambert, 70,2). Eine Etappe auf dem Wege zur Kabbala bedeutet Bachja besonders durch seine, auch für die Entwickelung der Philosophie wichtige Konzeption der zehn Prinzipien. Bachja kombiniert den Grundgedanken der Republik Platos von den drei Haupttugenden: Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit, und der vierten Tugend: Gerechtigkeit, die nach der, in Plato wohl begründeten, Interpretation Bachjas das Ergebnis aus der Harmonie der drei Haupttugenden ist (S. 7, 46—47), mit der Sphärentheorie in der ursprünglichen Fassung Plotins, aber im Sinne der esoterischen Lehre Ibn-Sînâs (der zu den zwei intelligiblen Substanzen Plotins noch die Natur (nach Proklus) hinzufügt) und mit den zehn Prinzipien im Sinne Saadjas im Jezira-Kommentar. Die drei Haupttugenden entsprechen bei Plato den drei Seelenkräften, bei Plotin den zwei intelligiblen Substanzen und der Körperwelt, bei Bachja den drei intelligiblen Substanzen (wozu schon bei Al-Farâbî im „Buch der Prinzipien" ein Ansatz zu finden ist). Der „heilige Geist" bei Saadja spaltet sich demnach, auf Grund des auch von Saadja angeführten Wortes Jesaias (11,2), in drei Wesen, denen drei Namen Gottes entsprechen. Diese drei Wesen: Geist, Seele und Natur, sind die ersten von Gott emanierten drei Prinzipien. Das vierte Prinzip ist Choschech, die potenzielle Hyle (das sich aber Bachja

nicht emaniert, sondern aus dem Nichts geschaffen denkt); aus welcher die folgenden sechs Prinzipien: Sphärenkörper, Planetenkörper und die vier sublunarischen Elemente, gebildet worden sind[1]). Bachja kennt auch schon die, vielleicht von ihm zuerst konzipierten Begriffe der verschiedenen Stufen von Schöpfungstätigkeit in der Richtung auf die vier Welten: Azila, Beria, Jezira und Assia, er zählt zehn Namen der Seele, belebt wieder die Lehre von der Thora als Weisheit, als der ersten intelligiblen Substanz, die das Organ der Weltschöpfung ist, und streift an den kabbalistischen Begriff des Urmenschen[2]).

In Bachjas Thoroth-han-Nephesch sind wir dem Weltbilde der Kabbala um einen merklichen Schritt näher gekommen, als dies im Mekor-Chajim Gabirols, selbst nach der geläufigen irrtümlichen Auffassung, der Fall ist. Bachja hat sich hier unversehens von Saadja in prinzipiellen Fragen entfernt. Der heilige Geist wird bei ihm zum reinen abstrakten Geist, ebenso die Seele des Menschen (die Differenz in Bezug auf die Seele bleibt auch in den endgiltigen Systemen der beiden Philosophen). Die Emanation des Geistes und die Spaltung desselben in drei intelligible Substanzen ist ebenfalls ein neues Moment, das Saadja nicht kennt. Die Emanation der Materie aus dem Geist lehrt zwar Bachja nicht, im Gegenteil, er besteht darauf, dass die Hyle eine Schöpfung aus dem Nichts ist (14—15), aber das geschieht im Grunde nur aus dogmatischen Rücksichten, seine Annahme, dass die Hyle ein positives Prinzip des Bösen involviert,

---

[1]) Zu den Platonischen Grundtugenden bei Bachja siehe S. 7, 25—26, 28, 38, 39, 44f. 46—47: Die Beziehung auf Moses ist im Sinne Platos, der Herrscher muss die Haupttugenden besitzen, vgl. dazu S. 62—64; S. 49 die Ableitung von Jes. 11,2 wird uns noch bei der Darstellung der Attributenlehre beschäftigen; 79—80. Zu den intell. Substanzen s. S. 25, 27, zur Emanationsfrage S. 66, 69, zur ganzen Ableitung c. 16, S. 70f.

[2]) Zu den Schöpfungsarten S. 72—73; Jellinek, Beiträge II, S. 27, 51 hält Gabirol für den ersten, der sich dieser Bezeichnung bedient; diese Prioritätsfrage hängt also wieder mit der Bachja-Gabirolfrage zusammen. Bachja zählt allerdings noch sechs Ausdrücke für „Schaffen", zählt aber nur drei Stufen der Schöpfung. Er kennt wohl den Begriff Aziluth, s. S. 51, formuliert ihn aber nicht als besondere Stufe; was übrigens auch Gabirol u. Abrah. b. Chija nicht tun. — Die zehn Namen der Seele 33—39: נר, נשמה, יחידה, חיה; נפש, רוח, כבוד, עלמה, שולמית, מחולת — המחנים; die drei letzten Namen aus dem Hohenlied, dem Grundbuch der Kabbala, sind beachtenswert; s. w. unten. — Ueber die Thora als Weisheit, s. S. 23, 69, bes. S. 71; — über den Begriff des Urmenschen S. 25: האדם הנברא באחרית הבריאה והמוקדם ברצון האל טרם יצירת — העולם.

verbietet es ihm eigentlich, sie als eine unmittelbare Schöpfung Gottes anzusehen, er wird vielmehr auf den Weg Plotins gedrängt, der mit der Lehre von der Hyle als selbständigem Prinzip des Bösen die der Emanation der Hyle aus dem Geiste verbindet (Enn. I, 7,7; II, 9,8; III, 2,2 u. a., s. w. unten), einen Weg, den die Kabbala auch gegangen ist. Trotz seiner mystischen Neigungen war Bachja Philosoph genug, um zu sehen, dass die Lehre des Judentums sich mit der Emanation der Materie nicht verträgt. Immerhin bedeutet Bachjas Thoroth han-Nephesch, prinzipiell genommen, eine weitere Etappe zum kabbalistischen Weltbild als der Jezira-Kommentar Barsilais. Gleichwohl jedoch ist dieser ein unentbehrliches Mittelglied zum Verständnisse des Entwickelungsprozesses, aus dem die Kabbala hervorgegangen ist. Barsilai steht vollständig auf dem Boden des Jezira-Kommentars Saadjas, dessen entscheidende Stellen er zitiert (S. 162, 197: Hauptstelle, 184, 206, 209, 221, 237, 244, 254, 260, 268 u.) Die zehn Sephiroth sind bei ihm noch dieselben, wie bei Saadja (S. 196, 198), und auch sonst ist in Bezug auf rationalistische Nüchternheit der Auffassung Saadja stets sein Vorbild. Und dennoch wird man sagen dürfen, dass Barsilais Kommentar für die eigentliche Entwickelungsrichtung der Kabbala entscheidender war, als das Weltbild Bachjas. Die Elemente, welche die Kabbalisten aus dem Buche Bachjas geschöpft haben, flossen reichlich aus den verschiedensten Quellen. Barsilai hingegen bedeutet hier das innere Entwickelungsmoment. Saadja, wie nach ihm Bachja, bringt, wie erwähnt, viele Stellen aus dem biblisch-talmudischen Schrifttum bei, aber Barsilai hat sein Buch systematisch darauf angelegt, alle irgendwie belangreichen Stellen in Bereschith und Merkaba zu erklären. Dieses Unternehmen an sich, besonders aber der Umstand, dass Barsilai auch das grosse und kleine Hechaloth und ähnliche Produkte als echte talmudische Schriften ansah (S. 101), musste dazu führen, der Merkabalehre das Uebergewicht zu verleihen. Und in der Tat kann man den Jezira-Kommentar Barsilais von unserem Gesichtspunkte aus als den entscheidenden Wendepunkt von der Ideenlehre zur Merkaba bezeichnen, die den Urgrund der Kabbala bildet[1]). Während er die Präexistenz der Thora als

[1]) Dass die Merkaba die Grundlage der Kabbala bildet, ist, wie sich dies auch aus unseren weiteren Ausführungen ergeben wird, an sich evident; es wird aber auch im ersten systematischen Werke der Kabbala ausdrücklich betont, Jellinek, Ginse, Aziluth, S. 1: וכל מי שהוא ירא שמים רודף אחר

Logos zwar ausdrücklich lehrt (S. 57—58), später jedoch bedeutend abschwächt (S. 75—76) und dazu noch Al-Moqammes zitiert, der diese Lehre entschieden bekämpft (S. 79—80), verteidigt er mit grossem Eifer die Notwendigkeit der Merkaba in der Schöpfung Gottes (S. 175), geht in der Beschreibung derselben genau auf Einzelheiten ein und verteidigt die Ewigkeit der Engel (besonders S. 120, 176, 183, 188). Barsilai weiss es selbst, dass er damit für seine Zeit, in welcher man sich in Spanien mit Merkabalehren gar nicht zu befassen pflegte, eine Neuerung einführt. Er entschuldigt damit seine auch sonst starke Neigung, ein und dasselbe öfter zu wiederholen (S. 234). Und noch ein Moment ist es, durch welches Barsilai die Entwickelung der Kabbala in ihrer spezifisch jüdischen Note gefördert hat. Auch bei Saadja und Bachja finden sich Anklänge an die kosmologische Bedeutsamkeit der geschichtlichen Ereignisse, Barsilai jedoch darf als derjenige betrachtet werden, der die in der Kabbala blühende geschichtliche Symbolik, nach welcher jedem geschichtlichen Ereignis, ja einer jeden Handlung des Menschen ein bestimmter Vorgang in den Regionen der Oberwelt entspricht, in die Wege systematischer Entwickelung geleitet hat. Den Höhepunkt dieser geschichtlichen Symbolik, welche das ganze Buch durchzieht, bildet die Konzeption, welche Barsilai dem alttannaitischen Gedanken vom himmlischen Heiligtum gibt. Obschon er in der Logoslehre wankend ist, vertritt er doch die Ideenlehre da, wo sie, wie in der späteren Mystik, in engster Verbindung mit der Merkabalehre vorkommt (vgl. S. 74). Anknüpfend an die Worte des Jezira-Buches: „Das Heiligtum ist genau in der Mitte und trägt sie Alle“ entwickelt Barsilai (S. 231f.), an der Hand passender Stellen aus dem biblisch-talmudischen Schrifttum, eine ins Einzelne gehende Symbolik, darüber, welchen Einfluss die Vorgänge am irdischen Heiligtum auf das himmlische Heiligtum und das ganze Heer der Merkaba hat. Dem entspricht es aber auch, dass überhaupt das Verweilen der Herrlichkeit Gottes im himmlischen Heiligtum der Merkaba von dem Bestande des irdischen Heiligtums in Jerusalem abhängig ist. Diesen talmudischen Gedanken findet Barsilai in Hohelied 5,2 wieder: Oeffne mir, meine Schwester, meine Freundin, meine unschuldige Taube, denn

---

Abschnitt 2: נסתרות. ומעשה מרכבה, שהוא עיקר החכמה והדעת וכ׳
כתיב כבוד אלהים הסתר דבר, מלמד שדברי מעשה מרכבה יהיו בהסתר
ולפי שזו כבוד אלקים.

mein Haupt ist voll des Thaus, meine Locken (voll) der Tropfen der Nacht.“ Gott tröstet Israel, er habe es nicht verlassen, er bewahre ihm die Treue und werde in das, bei der Zerstörung des irdischen Jerusalems und des irdischen Heiligtums von ihm verlassene Jerusalem und himmlische Heiligtum nicht eher zurückkehren, als bis das irdische Jerusalem wieder aufgerichtet und das Heiligtum wieder aufgebaut sein wird (S. 236—237). Wir werden bald sehen, welche systematische Bedeutung diese homiletische Symbolik in der Kabbala gewonnen hat, aber schon hier sehen wir, dass, von allen prinzipiellen Differenzen, besonders von der Emanationslehre abgesehen, das fertige Weltbild Barsilais dem der Kabbala sehr ähnlich ist. Das himmlische Heiligtum ist der Mittelpunkt des Alls, von hier aus geht die welterhaltende, weltleitende und weltumfassende Kraft aus (das.), in diesen Funktionen ist jedoch mit der Zerstörung des irdischen Heiligtums eine Störung eingetreten. Gewiss, bei Barsilai hat Alles noch einen homiletischen Charakter, aber wir haben bereits gesehen, zu welchen bedeutsamen Bewegungen ähnliche Midraschim im Verlaufe der Geschichte des Geistes im Judentum die Anregung gegeben haben. Barsilai fehlt aber auch durchaus nicht das Bewusstsein, dass er eine traditionelle, geheime Weisheit vorträgt. Der Ausdruck „Kabbala“, den man irrtümlicher Weise zuerst bei Gabirol gefunden haben wollte, ist vielleicht von Barsilai zuerst geprägt worden, obschon er die Tradition wohl nicht auf die Konzeption der von ihm vorgetragenen Lehren, sondern auf die Stellen im biblisch-talmudischen Schrifttum bezieht, in welchen er seine Gedanken angedeutet glaubt[1]).

---

[1]) S. 66: וכתב נמי אחד מבעלי המחקר: ענין החכמה האלהית, אשר קורין לה חכמי גוים: חכמת החכמות, ופירושה: חכמת האלהות, הוא, כמו שהקדמנו לעיל, היא החכמה בהכרת אלהינו, ייחודו ותורתו ומצותיו (Hier ist das Zitat zu Ende). ויש לחכמה זו שני עמודים, העמוד האחד מדבר על כל העניינים המסודרים בראש החכמות אשר לפניה המסורים שם על דרך קבלה, והחכמה הזאת נותנת להן אות ומופת, והעמוד השני חוקר על ייחוד האלהות ועל האור הבהיר ועל כל הנמצאות, אשר אינן גופות ולא גולם ואינן נדבקין לגוף ולא לגולם, ככל צבאי העולם העליון . . . והחכמה הזאת אין אדם מבין אותה על דרכה הנכונה אלא מן התורה. וכתב נמי בתחלת דבריו . . . . והוצרכנו (Hier beginnt wieder Bars. selbst) לשום בגדר החכמה שלש חוצצים . . . והחכמה המעיינת בדברי תורה היא חכמה מקובלת מרוח הקדש וחוקרת על דברים שאין הדעת מגעת אליהן מעצם פליאות ורב נגהם, כאשר אין העין יכולה להביט אל מאור השמש בחצי השמים . . . כן האמת והאמונה בדברי התורה בהירים ומופלאים, עד שאין דעת בני אדם יכולה להגיע אלא על

Einem jeden dieser beiden Weltbilder, dem Saadja-Bachja'schen und dem Saadja-Barsilaischen, fehlt noch viel zum kabbalistischen Weltbilde, ergänzen wir aber das zweite aus dem ersten, so erhalten wir ein dem kabbalistischen sehr ähnliches Bild, dessen theoretische Grundlagen auf den prinzipiellen Standpunkt der Kabbala gerichtet sind. Ein Blick auf die Klassiker der Kabbala wird uns dies bestätigen:

Der „Traktat der Emanation" (Massecheth Aziluth), der hier zuerst in Betracht kommt, lässt uns deutlich erkennen, wie sich die Kabbala aus den Elementen entwickelt hat, auf welche wir in den Werken Saadjas, Bachjas und Barsilais hingewiesen haben. Nach einer kurzen Einleitung, in welcher darauf hingewiesen wird, dass die Emanationslehre die Merkabalehre ist, und dass man diese Lehre geheimhalten müsse (Abschn. 1 u. 2), wird im Anschlusse an die Worte der Schrift: „Wo gelangt man zur Ruhestätte des Lichts, und wo ist die Stätte der Finsternis? (Hiob 38,19), die, an ähnliche Worte der Schrift (Hiob 12,22 s. Thoroth S. 9) geknüpfte Lehre Bachjas von der Schöpfung des Lichts als Formprinzip und der Finsternis als Hyle und Prinzip des Bösen im Sinne der Emanationslehre dahin modifiziert, dass das Licht keine Neuschöpfung darstellt. Vielmehr ist das Licht (das אור בהיר, wie das רוח Saadjas von Bachja, vorzüglich aber von Barsilai genannt wird) Gott selbst, aus dem die Finsternis durch Zimzum, durch einen göttlichen Akt der Selbstbeschränkung hervorgegangen ist. Das Licht ist zugleich das Prinzip des Guten, mit dem die Gerechten belohnt, die Finsternis das Prinzip des Bösen, mit dem die Bösen bestraft werden (3,4). Dann wird die Lehre der vier Welten: Azila, Beria, Jezira, Assia, ebenfalls im Zusammenhang mit der Lichttheorie, entwickelt und mit Elementen aus der Engellehre kombiniert. Die Aziluth-Welt ist Gott, der absolut unerkennbar ist, angedeutet durch die Worte Jesajas (42,7): „Meine Herrlichkeit gebe ich keinem Anderen." In der Beria-Welt ist der Thron der Herrlichkeit, auf dem der Erzengel Akhathriel, der Adonaj-Zebaoth genannt wird, thront, da sind auch verschiedene Hekhaloth, und auch die Seelen der

---

על ידי הנביאים אשר אמצם הקדוש ברוך הוא ברוח הקדש וכ'. Das erste דרך קבלה ist mir nicht recht verständlich (vielleicht: ohne Beweis) aber חכמה מקובלת מרוח הקדש entscheidet für sich. — Die „Literatur" für den Irrtum, dass Gabirol in תקון מדות הנפש von Kabbala spricht, s. Stephen S. Wise, The improvement of the moral qualities, New-York, 1901, S. 34,1; s. Harkavy, Grätz, hebr. V, Anhang, S. 47. —

Gerechten haben dort ihren Aufenthalt. In der Jezira-Welt sind die heiligen Chajoth und zehn verschiedene Ordnungen von Engeln (vgl. Maimuni Jes. hat-Thora II, 7), in der Assia-Welt endlich (die noch ebenfalls zur Oberwelt gehört) sind jene Ofanim (Engel der Merkaba), welchen unter anderen Funktionen auch der Kampf gegen den Engel des Bösen Prinzips, SMAL, obliegt (5). Dieses Bild ergibt sich leicht aus der Kombination der einschlägigen Ausführungen Bachjas (S. 72—73) und Barsilais (S. 120—121). Im Folgenden wird als Vorbereitung zu der Sephirothlehre auf Chokhma und Thebuna (Bina) als die Organe der Schöpfung hingewiesen (6. 9), dazwischen aber wird eine geschichtssymbolische Betrachtung eingeschoben, dass Gott mit seiner Schechina Israel, zu dessen Schutz gegen SMAL die beiden Brüder Metathron und Sandalphon sich vereinigen, nach dem Exil begleitet (7. 8). Diese sonderbare Gedankenverbindung wird uns aus dem folgenden Abschnitt verständlich: Unter Bezugnahme auf Hohelied 5,2 (und Hosea 14,6) wird hier durch den oben wiedergegebenen Gedankengang Barsilais, Gott tröste Israel, er bleibe mit ihm im Exil, die Lehre begründet, dass aus den fünfzig Pforten der Bina der Thau hervorgehe und sich in den Jessod (die neunte Sephira) ergiesse (10). Es ist dies „der Thau des Gehirns", der oberen drei Sephiroth, der im Sohar den Fluss der Emanation versinnbildlicht. Nach einer neuerlichen Einschärfung, dass man für die Erforschung der Weisheit mit Gottesfurcht ausgerüstet sein müsse, und dass der Sabbath die beste Zeit dafür ist (11—13), wird im Anschluss an I Chronik 29,11 und an das Buch Jezira die Lehre der zehn Sephiroth entwickelt: Die Sephiroth sind die Organe und Attribute (s. Bachja) Gottes. Die erste Sephira ist Khether, sie ist absolut unerkennbar; die folgenden: Chokhma und Bina sind mit Da'ath (s. 10) ewig unzertrennlich, und bilden zusammen die Quelle des Thaues; die sieben folgenden Sephiroth: Chesed, Pachad (Gebura), Thiphereth, Nezach, Hod, Jessod und Malchuth, werden geschichtssymbolisch mit den sieben „Weltpatriarchen" in Verbindung gebracht (14).

So primitiv und unentwickelt das kabbalistische System sich hier darstellt, so gestattet es uns doch schon einen Einblick in die Bewegung, welche von der Ideenlehre zurück zur Merkaba, und damit zur Kabbala führte. Die von Barsilai vollzogene Wendung in der Richtung der Merkabalehre wird hier zum systematischen Ausgangspunkt für eine prinzipiell abweichende Weltanschauung gemacht,

in welcher das von Barsilai und seinen Vorgängern entworfene Weltbild gleichsam das technische Material und die Konturen abgibt, nur der Grund ist hier ein anderer. In den folgenden, mehr entwickelten kabbalistischen Schriften werden wir das besser erkennen:

Das Buch Bahir[1]) knüpft an das Buch Jezira an. Der Rahmen der in die talmudische Agada-Sprache gekleideten Betrachtungen bildet eine Erweiterung der, schon durch Einbeziehung der Vokale vermehrten Buchstaben-Mystik des Buches Jezira. Wir werden es nun natürlich finden, dass dieses Buch, als ein Jezira-Kommentar, an die älteren Jezira-Kommentare und an das Buch Aziluth sich anlehnt. Die Leistung des Verfassers des Bahir besteht darin, dass er die Elemente der älteren Jezira-Kommentare ausgiebiger benutzt hat, was ihm ermöglichte, die Wendung zum systematischen Ausbau, welche sie bereits im Aziluth erfahren hatten, entschiedener und prägnanter hervortreten zu lassen. Bahir verhält sich zu Aziluth, wie die Ausführung zur Disposition, das in Aziluth hingeworfene Schema wird hier mit einem relativ reichen, die Einzelerscheinungen in Natur, Geschichte und Gesetz umfassenden Inhalt erfüllt. Der Verfasser bleibt darin quantitativ weit hinter Barsilai zurück, da es sich aber hier um ein qualitativ verschiedenes, prinzipiell anders gerichtetes Abbild der Barsilaischen Symbolik handelt, so finden wir es begreiflich, dass es dem Nachbildner nicht sofort gelingen konnte, seinem Vorbilde quantitativ nachzukommen. Wie sehr aber er seinen Nachfolgern (Ma'arecheth und Sohar) vorgearbeitet hat, werden wir am Besten sehen, wenn wir bei der Analyse seiner Schrift unsere Aufmerksamkeit darauf richten werden, wie er die den früheren Jezira-Kommentaren entnommenen Elemente verarbeitet. Die hier vorgetragene Lehre ist, das wird wiederholt betont (32, 39, bes. 51), die Lehre der Merkaba. Nicht als ob im Bahir die Ideenlehre vernachlässigt würde, im Gegenteil, die Thora- als Logoslehre bildet einen integrierenden Bestandteil der Lehre des Bahir (3, 8, 29, 39, 45, 48, 50, 55, 58 u.), die zweiunddreissig Dinge werden (im stillschweigenden Widerspruch gegen die Auffassung Saadjas) als abstrakte geistige Wesen, „Formen" und „Kräfte" aufgefasst (43, 46, 55 u.). Aber in diesem Buche vollzieht sich zuerst die für die Soharitische Kabbala so charakteristische Entwurzelung

---

[1]) Ich benutze die Ausgabe Wilna 1882, gewöhnlich in Bd. IV der Wilnaer Soharausgabe enthalten, und zitiere nach Abschnitten. — Der Name Bahir rührt vielleicht davon her, dass sich diese Schrift mit der Lehre vom Or-Bahir beschäftigt.

der Ideenlehre aus dem Boden des philosophischen Problems, in welchen Plato diesen alten Mythos eingepflanzt hat, und die Einfügung derselben in das weite Netz der Merkabalehre. Die Grundgedanken des Bahir lassen sich denn auch am Leichtesten im Rahmen der Merkabalehre darstellen. Das Buch beginnt, wie das Buch Aziluth, dem es, wie gesagt, in den Grundlinien überhaupt folgt, mit der Bachja entnommenen Lehre von den zwei entgegengesetzten Prinzipien und kommt, auch darin dem Buch Aziluth folgend, erst gegen die Mitte auf die für die Systembildung der Kabbala entscheidend gewordene geschichtliche Symbolik Barsilais (32, entspricht Aziluth 7). Da aber der verhältnismässig reich gegliederte Inhalt des Bahir zu einer systematischen Skizzierung desselben auffordert, wollen wir mit dieser Symbolik, als dem Zentrum des Systems beginnen:

Die schon früher (14) leise angedeutete Emanations-Symbolik als ein Abfluss aus den drei obersten Sephiroth (s. Aziluth 14,3) als dem Zentralpunkte des Gehirns wird in Anlehnung an den, im Sinne der Sephirothlehre erweiterten Gedanken Barsilais konzipiert: Gott sei mit Israel im Exil und werde erst mit dessen Erlösung in die Merkaba zurückkehren, deren sieben untere Sephiroth unter den Sünden Israels leiden, weil der Kraftzufluss von den oberen drei Sephiroth (s. 14) durch das Exil eine Störung erfährt (32; vgl. 47). Als die Emanationquelle wird der Buchstabe א angegeben, der die Form des Gehirns hat. Wenn man das א (gemeint ist der Vokal: A) ausspricht, muss man den Mund weit öffnen, so geht auch der Gedanke ins Unendliche und Unbegrenzte (beachte den Ausdruck: כך המחשבה כשאתה חושב תחשוב לאין סוף ותכלית, hier wird zum ersten Mal der Ausdruck En-Sof im kabbalistischen Sinne geprägt, oder doch vorbereitet; s. 51 und Schlussanmerkung). Das א, als der Anfang, symbolisiert den Ursprung aller übrigen Laute (Sephiroth und Potenzen), א weist auf Gott hin, auf Gott den Einig-Einzigen in seinem Heiligtum, das heisst in dem unbegrenzten Gedanken (מחשבה), der Stätte des Hekhal hak-kodesch (33). Der Mensch ist im Ebenbilde Gottes geschaffen, wie aber beim Menschen das Gehirn einerseits der Quell aller Lebensbetätigung ist, andererseits aber selber des Rückenmarks bedarf, durch das die entwickelten Säfte und Energieen in den ganzen Körper geleitet werden, da es sonst im Ueberfluss seiner Kraft nicht bestehen könnte, so ist es auch beim Urbilde, die Welt bedarf des Emanationsquells, dieser aber bedarf der unteren Wesen, denen er seinen Ueberfluss mitteilt (36—37).

Das Heiligtum ist der Mittelpunkt, von dem die Emanation ausgeht. Wie beim Menschen die Seele der Mittelpunkt ist, von dem das Leben ausgeht (vgl. Saadja), und wie in der Thora Moses (s. 24) der Punkt (der Vokal) das Wort belebt, so geht von dem Heiligtum, der Chokhma (der Thora) die Emanation aus (47—48; s. 51; zum Gedanken vom Mikroskosmos, als Abbild der Oberwelt, s. 19, 36, 49, 51, 55). Die Emanation nimmt ihren Ausgang von dem (im Gegensatze zu Saadjas Annahme) ewigen Urlicht, das die Kreatur nicht ertragen kann, und das deshalb verborgen bleibt (10, 18, 50 u.). Dieses erste Licht ist die unerfassliche höchste Sephira, Kether Eljon, erst in den folgenden zwei Sephiroth tritt die Emanation in das fassbare Sein. Erst mit der Chokhma beginnt der Geist Gottes zu erscheinen (57, S. 18a, 2, nach Jes. 11,2 s. oben). Die ersten drei Sephiroth sind die drei Worte, die folgenden die sieben Stimmen Gottes. Es sind dies die sieben Stimmen, die David aufzählt (Ps. 29), die Stimmen, welche die Israeliten am Sinai gehört und gesehen haben (25—28). Die zehn Sephiroth entsprechen den zehn Geboten, in denen alle anderen Gebote enthalten sind. Der Bestand der Welt ist daher von der Erfüllung der Thora durch Israel abhängig. Das ergibt sich aus dem Ursprung der Thora. Aus der Chokhma kommt der Ruach des lebendigen Gottes, das zweite Licht, in welches Gott alle Buchstaben der Thora als Formen (Ideen) eingezeichnet hat (48—50). Einzelne Sephiroth entsprechen gewissen Teilen der Merkaba (50), sie sind selbst die Merkaba, ebenso wie die sieben Patriarchen, die schon in Aziluth mit den sieben unteren Sephiroth kombiniert werden (49, 50, 57), ein Gedanke, dem ebenfalls Barsilai vorgearbeitet hat. Die Gebote der Thora stellen in ihrer Gesamtheit die Merkaba dar, besonders sind die Schaufäden und die Thephilin Symbole der Merkaba (42, 51). Damit legt das Buch Bahir den Grund zu jener weitgehenden Merkaba-Symbolik, welche selbst in der Halacha nichts anderes, als ein Abbild der Merkaba sieht. Das aus dem ersten verborgenen Licht hervorgegangene zweite Licht (Saadja zählt von unten nach oben, nennt daher das אור בהיר, aus dem die Schöpfung hervorging, die erste Luft und den heiligen Geist die zweite Luft), das auch Schechina genannt wird und mit der Chokhma identisch ist, ist nicht nur das Zentrum, von dem alle Emanation ausgeht, sondern auch die Hülle, die Alles umgibt. Auch die unterste der sieben Sephiroth ist von Gott nicht entfernt, sie stellen zusammen den Rumpf (der Kopf sind die drei oberen Sephiroth) des Urbildes

dar, nach dem der Mensch geschaffen ist: Den Körper mit den zwei Beinen und zwei Armen und dem Bundeszeichen, ergänzt durch das weibliche Prinzip. Denn wie die Niederwelt, das Ebenbild, ohne das weibliche Prinzip nicht bestehen konnte, und deshalb das Weib aus der Rippe geschaffen werden musste, so konnte auch die Oberwelt ohne das weibliche Prinzip nicht bestehen. Und auch hier ist das weibliche Prinzip der Rippe, aber der Rippe des Heiligtums (צלע המשכן) entnommen, das weibliche Prinzip kommt ebenso, wie das überwiegende männliche, aus der Machschabha, dem Gehirn. Das Buch Hohelied ist deshalb das heiligste aller biblischen Bücher, weil es die Sehnsucht und die Vereinigung der Liebenden, der beiden Prinzipien alles Seins (s. Jezira), in der Merkabawelt besingt. Deshalb wird auch die Thora (Chokhma), die in der Gesamtheit ihrer Gebote die Merkaba darstellt, die Braut Gottes genannt. Wenn Israel die Thora pflegt, dann wird die Thora die Angetraute Gottes, das männliche und weibliche Prinzip vereinigen sich, die Funktionen der Merkaba erleiden keine Störung (55, 58 Schl.) Das Doppelprinzip kommt im Lulab (männlich) und im Ethrog (weiblich) zum Ausdruck (55). Die Palme selbst versinnbildlicht schon die Vereinigung beider Prinzipien in der Frucht, der Dattel, die in sich den Kern, das weibliche Prinzip trägt. Das weibliche Prinzip, das allem Sein in Ober- und Niederwelt innewohnt, ist an sich nicht das Prinzip des Bösen, aber es ist dem Bösen zugänglicher als das männliche: Die Schlange wagt sich leichter an das Weib heran. Aus dem weiblichen Prinzip in der obersten Sphäre emaniert das Prinzip des Bösen SMAL (s. Aziluth). Es gibt also eine doppelte Emanation, zwei einander entgegengesetzte Prinzipien. Das Prinzip des Bösen ist der Ursprung des Choschech, des Toten, der Hyle, die man auch als negativ (weil potenziell) auffassen könnte und die (so wird im Gegensatze zu Bachja, der hier stark benutzt wird, betont) ewig ist, wie das gute Prinzip der Ursprung des Formprinzips, des Lichts, des Bohu ist (59, 60, im Zusammenhang mit 1, 2, 9, 10, 18).

Von den chronologisch jetzt folgenden Jezira-Kommentaren kommt der des R. Eleasar aus Worms, der die systematische Kabbala nur wenig fördert, nur insofern in Betracht, als wir auch bei ihm den Einfluss des Jezira-Kommentars Saadjas wahrnehmen. Seiner Emanationslehre (S. 92ab) liegt die Lehre Saadjas von der doppelten Urluft zu Grunde. In den Jezira-Kommentaren Asriels und RABDs tritt die Abhängigkeit von Saadja, Bachja und Barsilai weniger

in die Erscheinung. Das liegt zunächst daran, dass sie Beide auf dem Buche Bahir fussen und auf die literarische Begründung des Systems nicht eingehen. Auch herrscht in diesen beiden Kommentaren eine gewisse Neigung zur Ausdrucksweise der arabischen Neuplatoniker. Die vier Welten werden hier genannt: Naturwelt, Gefühlswelt (Seele), Verstandeswelt und die verborgene (unerfassliche) Welt, Kether Eljon oder Rum Ma'ala (Asriel: S. 42a, 45a, 67a; RABD. 42a). Bei Asriel kommt, auch in seinen anderen Werken, noch ein anderes Moment in Betracht. Er bestrebt sich, den Philosophen jene prinzipiellen Lehren der Kabbala mundgerecht zu machen, die sie aus allerhand neuplatonischen Quellen hätten schöpfen können, und vernachlässigt darüber die homiletisch-geschichtliche Symbolik, das spezifische Element der Kabbala, um deren Ableitung allein es sich hier handelt (dasselbe gilt von Latif). Stärker als in den genannten Werken ist der Einfluss der nicht-kabbalistischen Jezira-Kommentare im Khether Schem-tob des R. Abraham aus Köln bemerkbar, doch sind das nur Wiederholungen aus Aziluth und Bahir (s. Schlussanmerkung). Ueberhaupt hat die Kabbala in der Aufnahme der prinzipiellen neuplatonischen Lehren mit dem Bahir den Sättigungspunkt erreicht: Die Emanation der Hyle aus dem Geistigen, die Hyle als positives Prinzip des Bösen, die absolute Unerkennbarkeit Gottes (Bahir: 28, 39, 40, 48 Schl.), ja sogar der höchsten Sephira (womit sie über den Neuplatonismus hinausgeht) und endlich die Ideenlehre — diese Lehren sind bereits im Bahir vertreten. Was die zwei noch zu besprechenden Werke, Ma'arecheth und Sohar, von denen das erste das sachlich bedeutsamere, das zweite das geschichtlich bedeutendere ist, noch geleistet haben, besteht in dem Ausbau des spezifisch kabbalistischen Weltbildes auf der homiletisch-symbolischen Grundlage des Bahir und allenfalls noch in der Ausbildung der kabbalistischen Schulsprache.

Das Buch Ma'arecheth Elohuth lässt die Abhängigkeit der Kabbala von den nicht-kabbalistischen Jezira-Kommentaren weniger evident erscheinen, als Bahir und Sohar. Das ist in dem Charakter dieser Schrift begründet. Diese Schrift, deren Bedeutung für den Ausbau der Kabbala höher als die des Sohars eingeschätzt werden muss, tritt, im Unterschiede von Aziluth und Bahir vor ihr und Themuna (das hier von uns kein besonderes Interesse erheischt; s. Schlussanmerkung) und Sohar nach ihr, nicht als altertümliche Schrift auf, sondern nennt ihre Quellen, wie: Bahir, RABD, Nach-

manides und Andere, ausdrücklich (S. 68b, 66a, 75a, 144a, 145a, 157ab, 163a, 200a u.) und stellt sich für die Kabbala eine ähnliche Aufgabe, wie Barsilai für seinen philosophisch-homiletischen Standpunkt. Der Verfasser will bei der Schöpfungslehre länger verweilen, um sich so Gelegenheit zu schaffen, das, was in Agadoth und Midraschim darüber gesagt ist, so zu erklären, dass es keine Veranlassung zu Irrtümern mehr gibt (S. 87a). Und nachdem in diesem Sinne eine ganze Reihe von Agadoth behandelt worden ist, will der Verfasser bei der Strafe des Menschen, der sich für den schlechten Weg entschieden hat, noch länger verweilen, um bei der Gelegenheit „noch die übrigen Midraschim über die Schöpfung zu erklären, die bisher nicht erwähnt worden sind, die aber bedeutende Grundsätze darstellen“ (101a). Ueberhaupt empfiehlt er, in den Worten der Weisen zu forschen, „die ein helles Licht für die Kabbala sind“ (115a). Nur an der Hand dieser Aufgabe vollzieht sich im Ma'arecheth, das sich zu Bahir etwa so verhält, wie dieses zu Aziluth, der systematische Ausbau der Kabbala. Es gibt sich nicht, wie eine neue Offenbarung, es fängt nicht ab ovo an, wie die anderen Klassiker der Kabbala, es will den Nachweis führen, dass Natur, Geschichte, Gesetz und Schrifttum einzig und allein aus dem Gesichtspunkt der Merkabalehre zu verstehen sind. Den Gedanken Hallewis, dessen Kusari auch in der auf das heilige Land und das Heiligtum angewandten Merkaba-Symbolik vielfach benutzt wird (151f.), dass das Verhältnis des Menschen zu den Spuren des göttlichen auf Erden die gemeinsame Wurzel des Glaubens und des Abfalls ist, den schon vorher Asriel verwandt hat, macht der Verfasser in derselben Weise zum leitenden Gesichtspunkte all seiner Betrachtungen, wie wir dies bei Hallewi sehen werden[1]). Auch die Art, die Aussprüche der Weisen für die Kabbala zu verwerten, ist ganz die Hallewis zur Begründung seiner peripatetischen Geschichtsphilosophie. Der Verfasser zitiert, wie es scheint: grund-

[1]) Kusari I, 77: ואל יהיה רחוק בעיניך הראות רשמי ענינים אלקיים נכבדים בעולם הזה התחתון כשיהיו החומרים ההם נכונים לקבל אותם, וזהו שורש האמונה ושורש המרי Ma'arecheth 135b: וכמו שכל הטעיות שבארתי בהריסה הם בעטרה . . . . ובה יוכל האדם להטהר ולהתקדש בהשגתו בה, וכן להטמא בטעותו בה, כן בעטרה של אדם כל התאוות בין לטוב בין לרע הם תלויים בה כי בה יתקדש ויתטהר האדם ויתטמא כפי רצונו; dieser Gedanke durchzieht das ganze Buch, dessen Aufgabe sich in der Darlegung von עבודת הטעם und עבודת ההריסה erschöpft. Asriel im Sephiroth-Kommentar (nach Jell. Analyse, Beiträge I, S. 63): „Da das En-Sof unsichtbar und erhaben ist, so ist es die Wurzel des Glaubens und des Unglaubens“. —

sätzlich, keinen Philosophen, obschon er Maimuni (dessen Attributenlehre er 6af. benutzt) und Andere kennt und benutzt, und so zitiert er auch nicht Hallewi. Aber bei der Lektüre des Ma'arecheth kommt es uns zum Bewusstsein, wie viel die Kabbala für ihren homiletisch-symbolischen Ausbau, nebst Barsilai (der Hallewi, seinen älteren Zeitgenossen, offenbar gar nicht kennt), auch Hallewi verdankt. Darin besteht die Bedeutung des Buches: So willkürlich auch die ganze homiletisch-symbolische Spekulation in ihrem Wesen ist, und obschon hier von der unbegrenzten Möglichkeit der Kombination dieser Art von Gedankenverbindung der weiteste Gebrauch gemacht wird, ergeben sich doch oft Ideenassoziationen von frappanter Wahrscheinlichkeit, unbestimmte Ahnungen von tiefen Zusammenhängen unter den fernsten Dingen schleichen ins Herz selbst des noch so kritischen Lesers. Alles Sein in der Natur, alles Geschehen in der Geschichte, alles Leben im Gesetze oder ausserhalb desselben, alle Aeusserungen des Gedankens und des Gefühls — Alles ist nur in seiner Beziehung zur Merkaba zu erfassen. In Willkürlichkeit und Kühnheit der Kombination ist Ma'arecheth vom Sohar und noch mehr von dessen Kommentatoren, besonders von der Lurjanischen Schule, übertroffen worden, nicht aber auch in der meisterhaften Systematik. Die ganze Kabbala der Folgezeit zehrt an dem geistigen Fonds des Ma'arecheth. Und doch kann auch nicht eine einzige Lehre von irgend welcher prinzipiellen, philosophischen Bedeutung genannt werden, durch welche Ma'arecheth über Bahir oder gar Asriel und Latif hinausgekommen wäre: Die Lehre von der absoluten Unerkennbarkeit des En-Sof wird präziser ausgedrückt (81bf. 84a, 164a) die Lehre von der Urluft (אויר קדמון) wird, in Anlehnung an Jezira und Saadja, weiter ausgebaut (50b, 51b, 53a, 164b), die Konstruktion der Merkaba aus den Sephiroth ins Einzelne ausgeführt (49af., 60a—78a, u.), der Bau der Sephiroth als himmlischer Urmensch unter dem Schema der vier Welten (84—86, 93—95, 134b, 143—44, 147 u.), die Vereinigung der beiden Geschlechtsprinzipien in Ideen- und Niederwelt (81b, 90—94, 102ab, 110b, 140a, 170b u.), das Prinzip des Bösen als dem weiblichen Prinzip inhärierend in Anlehnung an die Versuchung Evas durch die Schlange im Paradies (88bf. 92af. u.), die Gebote der Thora als Symbol des Menschen und der Merkaba in Anlehnung an den bekannten Satz R. Simlais von den 248 Geboten, die den 248 Gliedern des Menschen entsprechen (110b, 112b, 147, 133bf. 163 u.) — all diese Lehren, die wir bereits vom Bahir her kennen, werden hier

mit grosser, aber geistreicher Willkürlichkeit in System gebracht. Aber das Alles bedeutet nach keiner Richtung hin eine prinzipielle Fortentwickelung. Das Buch hat nur ein Ziel: den Nachweis zu führen, dass die Lehre der Kabbala der Merkabalehre Ezechiels und der anderen Propheten entspricht. Die bedenkliche Verwandtschaft der Kabbala als Merkabalehre mit der Merkabalehre des semitischen Altertums zeigt sich besonders in der Spekulation des Verfassers über den Sinn des Abfalls Israels in der Wüste und Jerobeams durch den Kälberdienst und der Frauen zur Zeit Jeremias durch den Dienst der „Königin des Himmels.“ Im Grunde taten sie dasselbe, was die Besten und Auserwählten tun und tun sollen, sie suchten, durch ihre Handlungen die Funktionen der Merkaba in Ordnung zu bringen oder zu erhalten, nur haben sie sich in irgend einem Detail der kabbalistischen Technik geirrt (125b, 126ab, 129a, vgl. 163ab, auch hier ist der Einfluss Hallewis, Kusari I, 92f. bemerkbar).

Im Sohar kommt die Abhängigkeit von den nicht-kabbalistischen Jezira-Kommentaren wieder stärker zum Vorschein. Der Sohar tritt als eine alte tannaitische Urkunde auf (s. Schlussanmerkung), es muss also Alles von den Grundlagen aus aufgebaut werden, daher die deutlicheren Spuren des Entwickelungsganges des kabbalistischen Weltbildes. Im Sohar entwickelt sich das homiletisch-symbolische Weltbild in noch höherem Masse als im Ma'arecheth in hundertfältigen, in ihren Kreuzungen fast unkontrollierbaren, jedenfalls unrealisierbaren Kombinationen. Für uns sind jedoch nur jene selbständigen Schriften des Sohars von Wichtigkeit, welche das Weltbild, das all diesen Kombinationen als Grundlage dient, systematisch darstellen. Es sind dies: „das Buch des Geheimnisses“ (am Ende des Abschnittes Thruma), „die grosse Idra“ (Versammlung, Abschn. Naso), „die kleine Idra“ (Abschn. Hasinu), dann: „der geheime Midrasch“ (Abschn. Wajera-Tholdoth), „der treue Hirte“ zu den Gesetzen (in den BB. II—V; im Abschn. Pinchas glossiert der Ra'ja Mehemna den Sohar, und scheint dieser Teil eine nachträgliche Einschaltung zu sein). Dazu kommt noch der Abschnitt Bereschith, in dem das Weltbild ebenfalls systematisch entwickelt wird. Diese selbständigen Schriften, zu denen noch die Schrift über Physiognomik und Chirologie kommt (Abschn. Jithro), welche auf einer minutiösen Ideenlehre beruht, hier aber kein besonderes Interesse erheischt, bieten gleichsam das Knochengerüst, um welches schon in diesen Schriften selbst, noch mehr aber im eigentlichen,

fortlaufend an den Text des Pentateuchs anknüpfenden Sohar der homiletisch-symbolische Leib gesponnen wird. Sieht man von der Haupthaar- und Bart-Symbolik in den beiden Idras ab, die den Gedanken von den Haaren als dem Leitungsnervensystem der Emanation zum Ausdrucke bringen soll und im Grunde ebenfalls an das von Barsilai eingeführte Bild von dem Lockenhaupt im Hohelied anknüpft, so gibt es in dem eigentlichen Weltbilde des Sohars, das sich in den genannten selbständigen Schriften mehr oder weniger vollständig entwickelt (oder auch, wie in der kleinen Idra, nur angedeutet) findet, keinen wesentlich, geschweige denn prinzipiell bedeutsamen neuen Zug. Selbst die Schriftverse, von denen die homiletische Ableitung des Bildes ausgegangen ist, sind dieselben. Um sich davon zu überzeugen, bedarf es keiner Wiederholung dieses Bildes, es genügt, die einschlägigen Stellen mit einander zu vergleichen (s. Schlussanmerkung). Die Verfasser dieser Teile des Sohars, deren Spekulation ebenfalls an das Buch Jezira angeknüpft, haben, das lehrt der Augenschein, die oftgenannten Schriften Saadjas, Bachjas und Barsilais unmittelbar benutzt, wie sie überhaupt die gesamte Literatur ihrer Zeit, auch die philosophische, vielfach ausgebeutet haben. Neben der weiteren Ausbildung der herrschend gebliebenen Schulsprache und der minutiösen Ausführung und Ausstattung der Gestalt des Urmenschen besteht eben darin die Leistung des Sohars, dass er die philosophische Literatur mehr benutzt. So stellt der geheime Midrasch die neuplatonische Psychologie in einer Vollständigkeit dar, wie sie in keinem vorsoharitischen kabbalistischen Werke zu finden ist. Was sonst noch neu im Sohar ist, stellt sich als Vervielfältigung und verwickeltere Kombination bereits bekannter Momente dar, wie überhaupt Vervielfältigung und Verwickelung der Kombination das charakteristische Merkmal des Sohars in seiner Gesamtheit ist (Beispiele in der Schlussanmerkung). Auch in der Behandlung des talmudischen Schrifttums zeichnet sich der Sohar durch die Menge des Dargebotenen aus. Nicht nur die Agada, sondern auch die Halacha muss sich in den Rahmen der Merkaba fügen, das ist die Aufgabe, die sich der treue Hirte gestellt und mit einer gewissen Geschicklichkeit ausführt. Neu ist der Gesichtspunkt nicht, er datiert noch vom Bahir her und ist bereits von Ma'arecheth weiter ausgeführt worden. Aber Ma'arecheth dachte vorzüglich an die rituellen Handlungen und Institutionen, Sohar dehnt diese kosmologische Homiletik auch auf die straf- und zivilrecht-

liche Halacha aus. Nicht nur Thephilin und Schaufäden und ähnliche, vom Hause aus symbolische Religionsübungen, wie bei Bahir und Ma'arecheth, sind Symbole der Merkaba, sondern auch die vier Prinzipalkategorien von Eigentumsbeschädigung, die vier Arten von Hütern anvertrauten Gutes, die vier Gruppen von Zivilrecht, Gesellschaftsrecht, Bodenteilungsrecht(?), Sklavenrecht und Prozessrecht, sowie die vier Arten der Justifikation entsprechen der Merkaba, und werden sie noch überdies mit Thefilin und Schaufäden in Kombination gebracht[1]). Wenn in Ma'arecheth Alles zur Merkaba in Beziehung gebracht wird, so vollzieht sich im Sohar eine leibhaftige Verwandlung, Alles ist Merkaba.

Damit haben wir den Status der Kabbala erreicht, der, bei aller Modifizierung und weiteren Verwickelung der Kombination in der nachsoharitischen Zeit, bis auf den heutigen Tag derselbe geblieben ist. Wir sind nunmehr in der Lage, das Unterscheidungskriterium zwischen Philosophie und Kabbala zu formulieren, es sachlich zu begründen und aus den Bedingungen der geschichtlichen Entwickelung zu erfassen:

Die prinzipiellen Lehren der Kabbala: Emanation des Körperlichen aus dem Geistigen, die absolute Unerkennbarkeit Gottes, das Böse als positives Prinzip und die Ideenlehre, stehen in allen Systemen, in welchen sie vorkommen, im Zusammenhang mit mythologischer Gedankenbildung und sind diese Systeme, streng genommen, nicht philosophisch. Stehen aber auch Philo und der Neuplatonismus der Philosophie so nahe, dass sie im Zusammenhang mit ihr unter dem Sondertitel Theosophie behandelt zu werden pflegen, so kommt bei der Kabbala der von uns besonders betonte Umstand hinzu, dass sie diese prinzipiellen Lehren in den Rahmen eines so willkürlich und so wild kombinierten Merkabasystems gebracht hat, dass eine wirkliche philosophische Vertiefung der Probleme, wie wir sie bei Plotin und seinen arabischen Anhängern immerhin noch finden, von vornherein ausgeschlossen ist. Und in der Tat, die Kabbala hat vielfach die Geister verwirrt, die Probleme hat sie weder vertieft, noch gelöst, die philosophische Erkenntnis in positiver Weise

---

[1]) R.M. II, 118af, vgl. I, 129b, III, 33a, 226b, 228a, 258a u.; Bodenteilungsrecht: דין חלוקת קרקעות ist unverständlich; es kann sich nur um Nachbarn- und Erbrecht handeln. Wenn man näher zusieht, so ist die Vierzahl aus einer gekünstelten Zusammenziehung von nichtzusammengehörigen Gruppen, auf Grundlage der von Maimuni in seinem Kodex getroffenen Einteilung, entstanden!

niemals gefördert. Die mystische Bewegung in der talmudischen Zeit haben wir als einen mitbestimmenden Faktor in der Entwickelung der Bedingungen zur Entstehung der dialektischen Philosophie im Judentum gewürdigt. Es ist aber etwas Anderes, wenn am Anfang der Entwickelung der Weg zum Licht durch dunkle Pfade führt, und etwas Anderes, wenn man das erreichte Licht verlässt, um sich an dem Zauber der Dunkelheit zu berauschen. Die Frage, in welchem Masse fremde Einflüsse dabei mitgewirkt haben, ist, soweit sie hier eine Lösung erheischt, durch unsere Darstellung bereits beantwortet. War ja die kabbalistische Bewegung, und das ist ja mit ein Grund für die Orientierung in derselben in der Einleitung zur Geschichte der jüdischen Philosophie, der Ausdruck eines tiefgehenden Bedürfnisses weiter Volkskreise nach einer philosophischen Weltanschauung. Und wenn nun dieses Bedürfnis der Philosophie Abbruch getan, statt sie zu fördern, so haben dabei die Einflüsse von Aussen gewiss vielfach beigetragen, wie ja überhaupt die Merkaba und Ideenlehre der reinen prophetischen Lehre von altersher das Feld streitig gemacht, aber die historische Objektivität führt zu dem Ergebnis, dass die Richtung zur rückläufigen Bewegung durch innerliterarische Bedingungen begünstigt worden ist. Wenn wir, wie oben erwähnt, in der Kabbala den teilweise auch durch Bachja vermittelten Einfluss Ibn-Sînâs wahrnehmen, so muss darauf hingewiesen werden, dass Ibn-Sînâ vielfach unter jüdischem Einfluss gestanden hat. Wenn Ibn-Sînâ zur Erklärung der Korânstellen über die Schöpfung und den Thron (Sure 24,35 u. 49,17) die Sphärentheorie mit einer der Saadjanischen im Jezira-Kommentar sehr ähnlichen Schöpfungstheorie kombiniert: der Thron sei der Aether der vom Geiste Gottes geformt wird, und dabei eine der jüdischen sehr ähnliche Buchstabenmystik in Anwendung auf die vier Welten entwickelt (Mehren: Les rapports, S. 13—17), so ist er hierbei unzweifelhaft (wenn nicht gerade von Saadjas Jezira-Kommentar selbst) von jüdischen, der Jezira-Theorie nahestehenden Kreisen beeinflusst. Und wenn er den Helden seines Werkes, in dem er in der Mystik noch weiter geht, Hâi ben Yakdhan, in Jerusalem geboren sein und die Funktionen der einzelnen Himmelssphären in einer der talmudischen sehr ähnlichen Weise bestimmen lässt (H. b. Y. S. 6, 11—12), so weist dies ebenfalls auf jüdischen Einfluss hin. Die Figur H. b. Yakdhan (älter als die Platonische Diotima) lebte im Judentum schon zur Zeit des letzten Propheten (Malachai). Eliahu, der Prophet, war noch zur talmudischen Zeit der Ueber-

bringer aller Geheimnisse, und die ältesten Kabbalisten führen ihre Tradition auf ihn zurück. Die Schriften Ibn-Sînâs übten gewiss einen Einfluss aus, aber das, was die Kabbala ihnen entnahm, floss ihr auch aus vielen anderen neuplatonischen Quellen zu. Auch der Zwang, sich mit dem Christentum in öffentlichen Disputationen auseinanderzusetzen, trug viel dazu bei, die kabbalistische Bewegung zu stärken (s. Jell. Beiträge, II, S. 51 f.). Es bildete sich dieselbe Situation heraus, wie zur Zeit der Tannaiten: Im Kampfe gegen das Christentum begab man sich viel zu viel auf dessen Boden. Aber all diese fremden Einflüsse können uns für sich den tatsächlichen Gang der Bewegung, die Richtung und das erreichte Ziel: die verwickelte Konzeption der Merkaba als Rahmen der Weltanschauung, nicht erklären. Es handelt sich ja auch nicht darum, die Kabbala zu verurteilen: geschichtliche Erscheinungen wollen nur aus ihren Bedingungen begriffen werden. Wenn man aber umgekehrt in dem Monismus, welchen die Emanationslehre darstellt, einen Fortschritt gegen den Dualismus, das Ergebnis der jüdischen Philosophie, besonders der Maimunis, erblickt[1]), so übersieht man dabei zweierlei. Erstens, dass die Emanation des Körperlichen aus dem Geistigen keinen Monismus, und zweitens dass die Philosophie Maimunis keinen Dualismus bedeutet. Ueber diese Fragen wird uns die Darstellung Klarheit bringen. Hier wollen wir betonen, dass das spezifische Moment der Kabbala weniger in ihren prinzipiellen neuplatonischen Lehren, als darin besteht, dass sie durch ihre homiletischsymbolische Gedankenbildung zu einer äusserst komplizierten Neubelebung der, durch die Philosophie überwundenen, Merkaba gelangt ist. Hätten wir das Recht dazu, die prinzipiellen neuplatonischen Lehren als den eigentlichen Inhalt der Kabbala und die Form der Gedankenbildung als unwesentliches Beiwerk zu betrachten, wie dies in den Darstellungen zu geschehen pflegt, und wäre Gabirol wirklich ein Anhänger der Emanation der Materie und der Ideenlehre, und wäre Maimuni wirklich ein Agnostiker (oder gar ein Anhänger der Emanation), dann hätten wir in der Tat keinen Grund, zwischen Philosophie und Kabbala so strenge zu unterscheiden. Wenn nur

---

[1]) Nach Franck, an vielen Stellen seiner Schrift: La Kabbale, s. das Résumé S. 295, 50, preist auch Jellinek, Beiträge II, S. VI den Monismus der Kabbala über den Dualismus Maimunis, s. auch S. 74; s. auch Ehrenpreis: Die Entwickelung der Emanationslehre in d. Kabbala des XIII. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1895, S. 48. In dieser Schrift findet man, besonders S. 7,1 u. 14,1 ein Verzeichnis der einschlägigen Literatur. —

überhaupt noch viel von der Philosophie übrig bliebe! In Wahrheit jedoch wird einerseits das Wesen der Kabbala von der homiletisch-symbolischen Art der Gedankenbildung, der sich auch die spekulativsten unter ihren Anhängern nicht zu entziehen vermochten, so stark beeinflusst, dass sie von der Philosophie noch mehr entfernt ist, als der Neuplatonismus Plotins. Andererseits wird von den prinzipiell neuplatonischen Lehren einzig und allein die Ideenlehre von manchen Philosophen vertreten. Wir haben aber bereits darauf hingewiesen, und wird uns das in der Darstellung klar werden, dass die peripatetische Ideenlehre, der einzelne jüdische Philosophen der klassischen Perjode huldigen, einen prinzipiell anderen Sinn hat. In der nachmaimunischen Perjode allerdings dringt die Ideenlehre in ihrer alten Form allmählich wieder in die Philosophie ein. Wir können aber jetzt bereits die Grenze bestimmen, wo dieser Prozess das Ende der Philosophie bedeutet:

Wie bei der Entwickelung der jüdischen Philosophie aus der Mystik die Loslösung der Ideenlehre von der Merkaba den Anfang der Philosophie bedeutet, obschon diese mit der Ideenlehre lange noch zu kämpfen hat, so bedeutet auch das Wiedereindringen der Ideenlehre in die Philosophie erst da das Ende der Philosophie, wo mit der Ideenlehre auch die Merkabalehre einzudringen beginnt. Die eigentliche, dialektische Philosophie des Judentums hat mit der Ausscheidung der Merkaba aus der Spekulation begonnen und mit dem Wiedereindringen derselben aufgehört.

Anmerkung.

Ueber den Ursprung der Kabbala gehen die Ansichten weit auseinander: Zunz, Gottesdienstl. Vortr. S. 320–23 führt die Philosophie auf Babylon, die Kabbala auf Palästina zurück. „Derselbe Charakter der Geistes-Thätigkeit teilte sich von da (Babylon) . . . auch den in anderen Ländern des Islam wohnenden Juden mit, insonderheit denen in Nordafrika und Andalusien.“ . . . „Die in Babylon vernachlässigte jerusalemische Gemara ward desto mehr in Griechenland und Italien studiert, wohin sich überhaupt die Tendenzen Palästinas verbreiteten, welche im Laufe der Zeit den Charakter der Literatur der Juden Italiens, Deutschlands und des nördlichen Frankreich, im Gegensatze zu dem hispanisch-arabischen, bestimmten.“ S. 417: „Die ersten Spuren der Kabbala führen uns nach Italien und dem südlichen Frankreich; von dort aus breitete sie ihre Aeste nach dem nördlichen Spanien und dem südlichen Deutschland aus. Die ersten kabbalistischen Autoritäten, die sich eines Umgangs mit Elia rühmten, werden in den letzten Decennien des 12. Säculums genannt.“ Jellinek, Beiträge II, S. 26—27 hält die Kabbala für „Anschauungen,

die von Babylon nach Spanien herüberkamen", Gabirol habe „in einem geistigen Rapport mit den Geheimnissen, deren Stätte Babylon war", gestanden. Auswahl, S. 27: „Die deutsche Kabbalisten-Schule, deren bedeutendster Lehrer R. Elasar aus Worms (gest. 1238) war, hat ihren letzten Ursprung in den Hochschulen Babylons, wofür zwei alte Traditionen bei R. Schem-Tob und dem genannten R. Elasar sprechen." Gegen Grätz hebr. V, Note 3, S. 355—367, der, S. 364—65, zum Ergebnis kommt, dass die Kabbala nur eine Reaktion gegen die Philosophie Maimunis war, erhebt Harkavy, Anh. S. 43—47, mehrere Einwände und weist auf Babylon und Persien als das Ursprungsland der Kabbala hin, wo man zur Zeit der Gaonen — „und wie es scheint auch zur Zeit der Amoräer" — viel mit Gottes- und Engelnamen und Amuletten operierte. Er hält es deshalb für ausgemacht (S. 46), dass der Ursprung der in Italien und Deutschland gepflegten Geheimweisheit in Babylon und Persien ist, nur habe sie sich in Europa durch allmähliche Aufnahme neuer Elemente sehr gewandelt; s. auch die Ausführungen Harkavys daselbst, S. 15—19. Alle diese Forscher haben die Ansicht Francks vom hohen Alter der Grundschriften des Sohars bereits verlassen; s. auch Munk, Mélanges, S. 275f. u. 490f.; ohne aber deshalb in Abrede zu stellen, dass in der Kabbala im Allgemeinen viele alte Elemente aus dem talmudischen Schrifttum, wie auch aus allerhand älteren gnostischen Systemen (nicht blos aus dem Parsismus, wie Franck annimmt) verarbeitet worden sind; ebenso wird der Einfluss der mystischen Literatur der gaonäischen Zeit allgemein zugegeben.

Wir können uns hier auf eine Prüfung der einzelnen Argumente nicht einlassen. Aber von dem hier gewonnenen Gesichtspunkte aus glauben wir sagen zu können, dass die Verschiedenheit der Ansichten zum grossen Teile in der ungeeigneten Formulierung der Frage ihren Grund hat. Man legt das Hauptgewicht auf den Ursprung der „Metaphysik", des „metaphysischen Kerns" der Kabbala. Dafür gab es aber so viele Quellen, dass die Frage gar keine Schwierigkeit bereitet. Unsere Formulierung der Frage: Wie ging die rückläufige Bewegung zur Entwickelung einer neuen Merkabalehre vor sich? gestattete uns eine widerspruchsfreie Verteilung der in der Entwickelung der Kabbala tätigen Faktoren auf die beiden Ursprungsländer der geistigen Bewegungen im Judentum, Palästina und Babylon. Wir sind aber auch in die Lage versetzt, die Entwickelung des kabbalistischen Weltbildes auf seinem ganzen Wege zu verfolgen. Zu den Argumenten, welche die Forscher gegen die Antiquität der Kabbala, besonders des Sohars, angeführt haben, fügen wir ein neues hinzu, das umso beweiskräftiger ist, als es nicht irgend eine oder mehrere Stellen der kabbalistischen Schriften betrifft, die man als spätere Einschaltungen betrachten könnte, ohne die Antiquität der Grundschriften aufgeben zu müssen. Denn es handelt sich hier um das Grundbild der Kabbala, das wir von den ersten Konturen an bis zum fertigen Bilde in seiner literarischen Entstehung Linie um Linie verfolgen können. Das haben wir bereits in der Darstellung gesehen, wir werden dies aber deutlicher und überzeugender sehen, wenn wir die einschlägigen Stellen mit einander vergleichen. Wir geben die Stellen in chronologischer Reihenfolge, wodurch der Entwickelungsgang von selbst beschrieben wird. Die entscheidende Stelle aus dem Jezira-Kommentar Saadjas (ar. 69f., franz. 91f.) geben wir in der hebr. Uebersetzung nach der Münchener Handschrift, mitgeteilt von Kauf-

mann im dem Anhang zu Barsilais Jez.-Kommentar S. 340, zu Barsilai S. 177, 10—179, 12, wo eine andere, weniger exakte Uebersetzung dieses Abschnitts mitgeteilt ist. Auch die Münchener Uebersetzung leidet an Ungenauigkeiten, die wir richtigstellen:

א. סעדיה, פירוש ספר יצירה (ברזילאי ע׳ 340).

עשר ספירות וכו׳, פירושה, כי בעל זה הספר, אחרי שומו כנגד העשרה
מנינים עשרה דברים אין חקר וסוף למו (nach dem Original: להא ענדנא ist
noch: לנו hinzuzufügen), . . . שם כנגדן כאן עשרה יסודות: הראשון
מהן מאמר (n. d. Or.: חפץ) הבורא ית׳ שמו, להיות (= שיהיה) העולם, והוא
(= ואשר הוא) ראשית הכל, וקראם בעל זה הספר רוח אלקים, (כמו) שנאמר
(תהלים ל״ב, ו׳): ברוחו שמים שפרה (וברוח פיו כל צבאם). (der jetzt folg. Satz:
ואותו הרצון -- נעשו hat im Original kein Aequiv.) אבל אמר המאמינים, כי
יצר הכל בדבור או ברוח או ברצון או במאמר (n. d. Or.: בחפץ), חפצם בכלל
אוֹמֶר זה, כי התחיל הכל בלא מהירות ולא חיווק ולא בכל מה שנשור (Uebers.
נָשׁוּר: wir erblicken, erfahren) v. מא נעדה: אנו מדרך הפועל. ואמרו בבורא ית׳
אלה השלש מאמרות: חי העולמים, נכון כסאו מאז, ברוך שמו, חפץ בו
סוד עצום ומופלא, והוא: כי איך אעלה (K. l. נעלה; besser: תעלה) במחשבותינו
מציאת הבורא על דרך המשל הקרוב, לא על דרך ההגשמה, ואמר: כי אנחנו
נאמין, שהוא בעולם במדרגת החיים בבעל חי, ונאמר על דרך המשל,
(d. Satz: כי — בבעל חי n. d. Orig.; d. Uebers. d. HS. willkürl.), כי הוא חיי העולם,
ולפיכך קראו [בתחלה] חי — העולמים, כמו שאמר דניאל (י״ב, ז׳): וישבע
בחי העולם. וכאשר נראה החיות מצויה בכל מקצת (= חלק) מבעלי החיים
ובכָל הכֹּל שלו (abweich. v. d. HS.), כך הוא ית׳ מצוי בכל מקצת מן
העולם ובכל הכל שלו (wie oben). ונתדרג מזה למעלת השכל והמדע,
ונקראהו מדע העולם, נחפוץ בזה להבנתנו בבינתנו ולהשמיענו בדרך שמועתנו
(etwas frei), כי כאשר בני [בעלי] החיים, „כלומר הרוחניים" (Zusatz d. Uebers.
u. beruht auf falscher Auff.) ויותר מכולם החי, המדבר, „לפי שמזגי גופו יותר
קלים ממזגי שאר הגופות, ולפיכך נהיה מדור לחיות, וחיותו מדור למדעו, לפי
שחיותו דקה מגופו ומדעו מחיותו" (frei). וכפי זאת הראיה נצור ונאמין, כי
האויר, שהוא דק ופשוט, מתפשט בו רצון היוצר, שהוא גבורתו,
[היא בו] ותנדנדהו ותנענעהו בניענוע (כניענוע) החיות לגוף, והיוצר ית׳ שמו
מצוי בכל אלה (besser: זו) ומנהיגם (ה) במציאת (כמציאת) המדע בחיות
ומנהיגתה . . . . . וישוב כלל מאמרנו ביוצר ית׳ שמו, שהוא מצוי בכל
במיצוע האויר הנראה ועוד [במיצוע] האויר הדק ממנו, על דרך
העברה והקרבה, לא על דרך ההגשמה והבירור, וכתבי הקדש קוראין האויר
השני הדק: כבוד, שנאמר (ישעיה ו׳, ג׳): מלא כל הארץ כבודו, וכמו שאמר
הוא ית׳ שמו (במדבר י״ד, כ״א): ואולם חי אני וימלא כבוד ד׳ את כל
הארץ. והאומה קוראה אותה שכינה. ובעל הספר הזה קראו: רוח
אלקים חיים, כפי מה שאמר (חגי ב׳, ה׳): ורוחי עֹמדת בתוככם. ובזה

האויר הדק השני ואצלו [צ"ל יאצלו] דברי הנבואה, שנאמר (ישעיה ס"א, א'): רוח ד' אלקים עלי. וכן [צ"ל ובו] תראה כל האותות והמופתים הנראים לנביאים, שנאמר (יחזקאל י"א, כ"ד): במראה, ברוח אלקים, והוא (האויר) דבר ברוי בלי ספק, לפי שכל מה שהוא זולת הבורא ברוי, שנאמר (דברים ד', ל"ה): אין עוד מלבדו. ובזה האויר השני הדק הברוי, שהוא בעולם בחיות [כחיות באדם, יהא הדבור הברוי, ששמעו משה רבינו באויר הנראה, ושמיעת עשרת הדברות, ששמעום האבות באויר הנראה, ונקרא זה (שם כ"ג): [קול] אלקים חיים. ובעדו נאמרו כל הסופרים [צ"ל הספורים] קול ד', קול ד', שבע פעמים, שבמזמור הבו לד' (תהלים כ"ט), וממנו יבא (ה) מדע החכמים, הוא המדע, אשר יחננו האל לסגוליו, שנאמר (ישעיה י"א, ב'): ונחה עליו רוח ד' [רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ד'], ומחמתו יבא כח הגבורה והיכולת, אשר יחננו האל למי שיחפוץ, שנאמר (שופטים י"א, כ"ט): ותהי על יפתח רוח אלקים, ועוד נאמר (שם ו', ל"ד): ורוח לבשה את גדעון, ודומיהן. לכן שם בעל זה הספר תחלת השמות: חי העולמים. וענין מאמרו: נכון כסאו, חפץ בו, כי האויר המוסגל (= המיוחד) הדק השני הוא להקב"ה „על פי דרך משל ככסא למלך" (n. d. Orig.), שנאמר (תהלים ק"ג, י"ט): ד' בשמים הכין כסאו [ומלכותו בכל משלה], ולפיכך נקרא בית — המקדש כסא, שנאמר (ירמיה ג', י"ז): יקראו לירושלם כסא ד'..... וזה הדבר הוא שקוראין החכמים רוח — הקודש,..... והוא אשר תקראה [ו] האומר [צ"ל האומה] בת — קול..... ואמר בעל זה הספר, כי זה הענין הוא תחלת כל נברא ודק מכל דק „וקל מכל קל" (Zusatz d. Uebers.), כלומר (= אבל חוק מכל חוק, ואחריו האויר הנראה, לפי (Zus. d. Uebers.) שבו צייר היוצר העשר ספירות והעשרים ושתים אותיות.....

Dazu noch folgende Stellen, die ich, der Einheitlichkeit wegen, ebenfalls ins Hebräische übertrage:

ע' 26 (46): וכונתו באמרו: וּבְּרִית (= בריאת) יחיד מכונת באמצע, שהחכם ית' שמו מקיף את הבריאה כולה מכל צדדיה, כשם שאלה העשרה (דברים שאין להם סוף) מקיפים את האדם, והאדם בהיותו ביניהם, מבלי שיש לו השתמטות מהיותו כך וכך, הוא מוקף מרבונו מבלי שיש לו השתמטות משלטונו, כמבואר במזמור: ד' חקרתני ותדע (תהלים קל"ט) עד סופו, וכן הוא העולם בכללו. ויש טועים כאן וקוראים: וּבְּרִית יחיד, במובן ברית (-מילה), ואין האמת כן.

Liest man aber, gegen Saadja: וּבְרִית, so ist von dieser Stelle aus der Weg zur Lehre von der Vereinigung (זווג) im Urmenschen geebnet.

ע' 28 (48): והוסיפו: ממעון קדשו, כונתו בזה התָּוֶךְ (אלתוסֿט), כי הוא ית' מְתַוֵּךְ (מתוסֿט) את הכֹּל עם היותו מקיפו, כי מעון קדשו הוא אמצע (וסט) הארץ, כאמרו (יחזקאל ה', ה'): כה אמר ד' אלהים זאת ירושלם בתוך הגוים שמתיה וסביבותיה ארצות, והוא (המעון) הוא כמעט בנקודתה הבולטת (או: בנקודת השתקפותה: בחדבה = im Höhepunkte d. Konvexität

של הארץ ורומה, כאמרו (שם כ׳, מ׳): כי בהר קדשי בהר מרום ישראל, ואומר (דברים י״ז, ח׳): וקמת ועלית אל המקום. וגם זמן בנינו הוא כמעט בחצי תקופתו (בנצף עמר) של העולם . . . .

Saadja rechnet nun aus, dass der Tempel in Jerusalem im Jahre 2 928 der Weltära erbaut worden ist, sodass im Ganzen nur 72 Jahre zu 3000, der Hälfte der 6 000 jährigen Weltära, gefehlt haben. — Hier ist der Anfang des späteren Bildes von dem himmlischen Heiligtume als Ausgangspunkt der Emanation. — Die ersten Konturen des Bildes werden noch ergänzt durch die Beziehung, welche S. zwischen den heiligen Dekaden setzt; die resümierenden Sätze lauten:

ע׳ 21—22 (40—41): הרי מבואר, שעשרת השמות האלה הם כנגד עשרת המאמרות (Kategorien), עד שאין לך דבר, שלא נאמר בו בספר הזה, שהוא (האל) ברא אותו. ומתוך הבחנה יתֵרה ובקרת מדויקה עלה בידינו למצא, שעשרת הדברות, ששמעו אבותינו לפני הר סיני, הם כנגד עשרת המאמרות האלה, עד שאין לך דבור, שאינו נופל תתיהם . . . . הרי מבואר, שעשרת הדברות מקיפים את כל המושגים שבעולם. ומאחר שכך הוא, ותרי״ג מצות מוסבות על מה שבעולם, יחויב, שתרי״ג מצות האלו תפֹּלנה תחת עשרת הדברות, עד שלא תשאר אף אחת מהן, היוצאת מן חכלל . . . .

S. subsumiert nun unter jedes einzelne der zehn Gebote eine gewisse Anzahl der übrigen 603 Gebote und bemerkt noch, dass der ganze Dekalog aus 620 (חר״ך! man denke an das kabbalistische תרך = כתר!) Buchstaben besteht, von denen jedoch die letzten 7 Buchstaben (אשר לרעך) eigentlich überflüssig sind, sodass ein jeder Buchstabe des Dekalogs einem der 613 Gebote entspricht. — Das ist der nüchterne Anfang zu der späteren phantastischen Gesetzessymbolik der Kabbala, die wir hier bis zum Ra'ja Mehemna verfolgen werden.

ב. בחיי, תורות הנפש.

ע׳ 7, פרק שלישי: נבאר בו דעת האומרים, שהחשך הנמצא בתחלה הוא העדר האור, מבלי להבדיל בין החשך העיקרי, ההיה בראשית הבריאה, ובין החשך המקרי, אשר הוא העדר אור השמש. ונאמר: שהחשך נוצר בששת ימי בראשית קודם יצירת השמש, אשר היתה ביום הרביעי, (ע׳ 8) ולא נבדיל הערב מן הבקר, אלא בעליתה ובביאתה. וזה, כי התבוננתי אל מאמר התורה (בראשית א׳, ה׳, ח׳, י״ג): ויהי ערב ויהי בקר יום אחד ושני ושלישי, והשמש לא נגלתה עוד, וחקרתי אחר זה הענין, אשר נאמר עליו: ערב ובקר בשלשה הימים, ומצאתי, כי זה הוא המקור, אשר הראה אליו התורה, שהחשך הוא מין מן המינים, וכל הנמצאים אחר יצירת הטבע הם ענפיו, והוא היסוד, אשר עליו נוסדו כל המחודשים, והחמר לכל הנבראים, והוא הנקרא: חמר העולם ויסודו ועקרו ושרשו, וממנו נבראו כל גופי השמים והארץ ומקריהם הנשואים עליהם, והבורא יתרומם ויתעלה שם בו כשרון לקבל הנפעל, ארצה בו, שהחשך יפָעל לכל הצורות והתמונות, ובקבלתו הצורות והתמונות יגָרע קצת ממומו, כי כל המומים והרעות, הנמצאים בעולם, הם ממנו, ממומו

העקרי, מן אפלתו ומן שִׁכּוּנוֹ . . . . . ואחר שנתברר לי זה . . . . נוכחתי לדעת, שלא יתכן, שהתורה התרפתה בזה הענין, או השליכה אותו, או חשבתו לדבר טועט טלהזכירו, כי זה יסוד מן יסודי הדברים המחודשים, והתורה היא בית החכמה ושדה זרועה להשכל ותורה על כל יסודי הנמצאים במה שאפשר . . . וחקרתי בו הרבה, וה' היה בעזרי, כי מצאתיו לא בדרך דמיון, אלא באמת ובברור . . . . . .

(ע' 9): כי מצאתי מאמר התורה (בראשית א', ב'): והארץ היתה תהו ובֹהו וחשך וג', והוא נוכר בתחלת היצירה בפסוק שני מן בראשית. ווה עמוק מאֹד לא ישיגהו הדורש, אלא אחר שעמל ויגע להגיע אל האמת. ומזה הענין בעצמו אמר ר' סעדיה גאון ז"ל בפתיחת ספר היצירה (S. Saadja Jez.-Komm. S. 1—2, 8, 11; fr. S. 14, 22, 26—27): והדבר היותר גדול, אשר תבקשנו מחשבות המחשבים, והיותר קשה, אשר יעלה על שרעפי המעיינים, הוא היסוד הראשון, אשר יצאו ממנו כל היסודות הנראים . . . כמו שאמר (שלמה) בספרו (קהלת ז', כ"ד): רחוק מה שהיה ועמק עמק מי ימצאנו . . . . ואף שתארו הנביא בעמוק ורחוק לא חדלו [החכמים] מלהגות בו עד שידעו, והבורא יתרומם ויתעלה מגלה עמקות מני חשך ויוצא לאור צלמות (איוב י"ב, כ"ב), כמה שנאמר (שם כ"ח, ג'): קץ שם לחשך ולכל תכלית הוא חוקר אבן אופל וצלמות. ומזה פתח ר' סעדיה ופתר: ורוח אלהים מרחפת (בראשית א', ב'): שהרוח היא הראשונה להשמעת הקול, כי הקול לא ישמע אלא בשני דברים. ווכר האותיות והספירות . . . . (ע' 10) . . . . ומה שנאמר על הספירות נאמר גם כן על האותיות, שתחזורנה לעולם ותשובנה באין — קץ. וענין הכתוב: ורוח אלהים מרחפת; דע, שהיסוד הראשון, אשר נע הוא הרוח עם האותיות אלף בית ועשר ספירות, ואחר זה נפרדה כל מלה מחברתה ונתבררה . . . ולפיכך קראה הכתוב: אבן אֹפל וצלמות, עד שהשיבה אל היסוד, והוא החשך הנסתר באפלה. ואמרו: קול, הוא הקול, אשר ישלח ד' ברוח להכות מי שיאות לוה, והוא אמרו (במדבר ז', פ"ט): ובבוא משה אל אהל מועד . . . וישמע את הקול . . . ודע שלולא הרוח לא ישמע לא קול הבורא ולא קול הנבראים. . . . (ע' 11—12) ומחבר זה הספר קרא להרוח הזאת רוח אלהים חיים . . . וזאת הרוח הדקה תוליך דברי הנבואה . . . ועל ידה נגלו כל המופתים להנביאים . . . וזאת הרוח הדקה השנית הנבראה, אשר היא להעולם כהחיות להאדם, הוא הדבור הנמצא, אשר שמע משה רבינו בהרוח, וקראה: אלהים חיים, ועליה נאמרו תואר (י) הקול, אשר במזמור: הבו לד' בני אלים (תהלים כ"ט), והם ד' (ז'?), וממנה תבאנה לעולם הדעת והחכמה, כאמרו (ישעיה י"א, ב'): ונחה עליו רוח ה' וג' . . .

Bachja zitiert noch weiter Saadja (bis S. 14) u. fährt fort:

ע' 14: ובאור מה שאמרנו, שהחשך העקרי שֵׁם להיסוד, הוא מפני שתהו ובוהו וחשך הם שני תוארים ושֵׁם. הנה מה שהיה בתוך הרוח על פני הארץ יתואר בתוהו, ומה שהיה בתוך הרוח רחוק מעל פני הארץ יתואר בבהו, ומה שהיה בתכלית ההרחקה עד תוך מעמקי הארץ נקרא חשך. ועתה אבאר חלק אחד מזה הפסוק. אמרו: והארץ היתה תהו, ענינו נהיתה תוהו, ואין ענינו כאן

היתה, כי זה לא יתכן משני פנים: האחד ש„היתה" יכריח הקדמות . . . והשני, ש„היה" ו„היתה" סובלים פירוש: „היה" ו„נהיה" . . . ובאור „היתה" בענין "נהיתה" הוא כמו שנאמר . . ., אשר ענינם „נהיתה„ . . . (ע' 15) הנה ברור ונכון, שענין והארץ היתה הוא „נהיתה", וזה יורנו יצירתה והתחדשותה ובריאתה . . . ומה שיוכיח, שהבוחא יתעלה ברא החשך העקרי ושמהו לקיום ההפכים ומקרים שונים, הוא אמרו (ישעיה מ"ה, ז'): יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע. ונברר בזה הפסוק, שהוא ברא האור (ע' 16) העקרי וברא הפכו החשך העקרי . . . ושם שלום אחר אור ורע אחר חשך, כי הרעות הנמצאות בעולם הזה תבאנה מן יסוד העקרי החשך, והוא הרע...שה' שם כל טוב תחת ממשלת האור וכל רע תחת ממשלת החשך . . . . (ע' שם הדברים עד ע' 21, וגם ע' 67—69).

Da Barsilai im Ganzen auf dem Boden Saadjas steht und die entscheidenden Stellen aus dessen Jezira-Kommentar zitiert, zitiere ich aus seinem Jezira-Kommentar nur jene Stelle, in welcher Saadjas Symbolik vom irdischen Heiligtum mit dem himmlischen Heiligtum kombiniert und dem Weltbilde die zwar noch immer präkabbalistische, aber für die Entwickelung der Kabbala entscheidende Färbung gegeben wird.

ג. ר' יהודה בר ברזילי, פירוש ספר יצירה.

ע' 231: פסקא. שבעה כפולות בג"ד כפר"ת כנגד ששה קצוות ומקום קדוש מוכן במקומו . . . והיכל קדוש מכוון באמצע והוא נושא את כולם . . . ופירוש פסקא זו הכי: כלומר ברא וחקק הבורא ז' כפולות מכלל כ"ב אוחיות וברא כנגדן שבעה דברים, והוא (ע' 232) העולם כלו: גוף העולם בעצמו ושש קצותיו הרי ז', כי כל גוף יש לו ו' קצוות . . . והגוף בעצמו הרי שבעה, וכן העולם יש לו ו' קצוות והעולם בעצמו, והרי שבעה. ובא בעל הספר הזה, ספר יצירה, וחשב במקום גוף העולם בעצמו שכינת בורא העולם וכבודו והיכל קדשו של מעלה, מפני שהוא מקום עולמו, ואין עולמו מקומו, ברוך כבוד ה' ממקומו. וכן היכל קדש של מטה, שהוא היכל ה' שבירושלים, שהוא בית — המקדש ובית קדש הקדשים, שהוא באמצע חעולם, והוא גוף העולם . . . . והיכל שבמטה, שהוא בית קדש הקדשים שבירושלים, מכוון כנגד היכל של מעלה, והוא בנוי על גבי אבן שתיה שבתהום, ואמור נמי באגדתא בפירקי דאיכתיבו על שם ר' אליעזר . . . . וגרסינן נמי בתעניות (בבלי דף ה', ע"א) בפרקא קמא: מאי דכתיב (הושע י"א, י"ט): בקרבך קדוש לא אבוא בעיר? — אמר הקב"ה: לא אבוא בירושלם של מעלה, עד שאבוא בירושלם של מטה. — ומי איכא ירושלם למעלה? — אין, דכתיב (תהלים קכ"ב, ג'): ירושלם הבנויה כעיר שחוברה לה יחדיו. (ע' 233): ואל תתמה בזה, כי מיום שחרב בית המקדש אין שחוק לפניו, וכביכול נתמעטה פמליא של מעלה, פירוש: כאלו אין נראין בהיכלותיהן ומעונתהון כמשמשין לפני שרצה (מי שרצה בהם? או: שרצ"ה = שר צבא ה'?), אלא נראין רגילין (רגליהון? ע' במאמר הגמ' המובא בסמוך; או: רגילין = gefesselt; entfernt?) ומפורשין ותשושין בלי כח, וכההיא דאמר בחגיגה (בבלי דף י"ג, ע"ב) כתוב אחד אומר שש כנפים וכו, עד כביכול נתמעטה פמליא של מעלה . . . וכביכול אין בית דין של מעלה, השכינה, במקומה. וכן

נמי השכינה גלתה מירושלם של מטה. ועוד יותר מכל זה כתוב במקראות בפירוש, כי כל מקום שגלו ישראל שכינה עמהם . . . וכשאנו נגאלין במהרה בימינו שכינת כבודו שב עמנו מבין הגליות, שנאמר (שיר השירים ד׳, ח׳): אתי מלבנון כלה אתי מלבנון תבואי, והשכינה בכל מקום . . . . ונחזור לפירושנו, כי ברא וחקק הבורא ז׳ כפולות בג״ד כפר״ת וברא כנגדן שבעה דברים, ברא שכינת הכבוד וכסא הכבוד מקודם לכל, לישא ולסבול ולהחיות את הכל, וברא היכל קדש, שהוא מקום קדוש, מכוון כנגד היכל הקדש של מטה והיכל הקדש של מעלה . . . ולמה ברא היכל הקדש וסביביו ירושלם של מעלה והיכל הקדש בתוכו וכסא הכבוד, שעליו רוח הקדש שברא? (s. S. 175) — לכבודו, ולהיות עֵד על אלהותו, ומלאכים מקודשים וגדולים מכל שאר המלאכים, שברא, לכבודו, להיותו (להיותם (ן)?) כמו משמשים, ואופנים ושרפים וכרובים וחיות הקדש וגלגליהן והמרכבה נראין כאלו נושאין הכסא, והן נישאין, שברא הכל לכבודו. וכן צוה לישראל, ועשו למטה בבית קדשי הקדשים כרובים וקדושות וכו׳ . . . . (ע׳ 234) וכן נמי מצינו בכבוד שכינתו שהשרה בורא הכל יתברך לעולמים למעלה בהיכל הקודש של מעלה, שמשם נשמע הקול למלאכים ועבדיו הנביאים, כדכתיב (יחזקאל א׳, כ״ה): ויהי קול מעל לרקיע אשר על ראשם בעמדם תרפינה כנפיהם, ומתרגימינן: כד הוי רעוא קדמיהון לאשמען דבריהון לעבדוהי נביא ישראל הוא קלא ואשתמע מעילון רקיעא (diese Version weicht von der in unserem Jonathan erheblich ab) דעל רישיהון וגו. וכבוד ודבור זה בראו הבורא בתחלת בריותיו, להיות כבוד ועֵד על אלהותו יתברך לעולמים . . . . וכל זה כבר פירשנו כמה פעמים לעיל, אלא שאנו שונים ומשלשים בדבר, כדי שיהא למתלמד להבין, ולפי שאין דברים אלו נהוגין אצל בני דורנו לדבר בהן. ונחזור לאגדתא דר׳ אליעזר: ארבע כתות של מלאכים מקלסים לפני הב״ה . . . . (ע׳ 235) . . . ופירוש כל זו ההגדה, כי דמות קצת הכבוד הנברא שנראה לנביאים ולמלאכים על כסא הכבוד, כאלו נראה קצת אותו הכבוד בדמיון צורת בן אדם וכאלו רואין בראשו כתר ומימין [חיים ומשמאל מות] ושבט [בידו] ופרכת [פרוסה לפניו] וכל זה האמור לעיל, אבל יוצר העולמים אין לו צורה כל עיקר . . . וכתב אחד מן המפרשים הכי[1]: ז׳ כפולות בג״ד כפר״ת . . . והיכל קדש שהוא ביניהם, ואמר הוא נושא את כולם על אמצע הארץ, ולזה הסוד נבנה בית קדש הקדשים באמצע, כאשר אמר יחזקאל, ולא פירש מפרש זה ולא הזכיר היכל קדש של מעלה, ואנן לעניות דעתין באנו לכתוב ולפרש, לפי שיש לומר ולקצר הדבר לדעת מי שירצה לפרש הכי לא (= שלא) נאמר פיסקא זו [אלא :wohl zu ergänzen] על היכל של בית קדש הקדשים של מטה, ושאמר (ע׳ 236) באמצע, לפי שהוא

[1]) HSt. Anm. S. 327 zu unserer Stelle bemerkt, er habe dies bei Abusahal nicht gefunden (weil das ihm zugängliche Ms. defekt war). Der Inhalt dieser Stelle findet sich bei Abusahal S. 61—62, aber es ist klar, dass Abusahal hier von Saadja (s. oben) abhängig ist. Vielleicht zitiert hier Bars. aus dem Grunde Abus., nicht S., weil er widersprechen will; zum Schlusse verweist B. auf Saadja. —

באמצע העולם, ואנו כבר פירשנו למעלה, שנאמר על היכל קדש של מעלה,
ופירשנו לעניות דעתין על הדמיונות, שזכרנו לעיל . . . . ואל תתמה על דמיונות
הללו, שהרי הפסוק מפרש בפירוש כך בשיר השירים, שהוא קדש קדשים,
כדכתיב (ה׳, ב׳): פתחילי אחותי רעיתי יונתי תמתי שראשי נמלא טל
קווצותי רסיסי לילה. ופירושו: הוא אמור במשל ודמיון כענין פסוק זה:
בקרבך קדוש ולא אבוא בעיר, ופירושו: שכשמנחם הב״ה כנסת ישראל
לעתיד לבוא במהרה בימינו, בתחלה באים כל הנביאים ומנחמים לה, אינה
מתנחמת מהן, כענין שכתוב (ישעיה מ׳, ב׳): דברו על לב ירושלם, ואינה מקבלת
תנחומין, עד שמנחם המקום בכבודו את ישראל, שנאמר (שם א׳): נחמו נחמו
עמי יאמר אלהיכם, שהמקום בכבודו מנחמן ואומר להם: פתחי לי אחותי
רעיתי, ותורף הדבר כלומר: אף על פי שהגליתי אותך בין האומות את היית
אחותי רעיתי ולא [ה] חלפתיך באומה אחרת כיונה זו שאינה מחלפת בין זוגה,
(vielleicht aber gebraucht B. beide Male das Piel, von dem sonst nur das
Verbalsubstantiv: חילוף gebräuchlich ist) וגם כביכול הגליתי שכינתי עמך . . . .
ומעתה פתחי לי, ואבנה עירך והיכלך ואשרה שכינתי בירושלם הבנויה והיכל של
מטה, ואחר כך אחזיר שכינתי בירושלם והיכל קדש של מעלה, וזהו
פירוש דמיון: שראשי נמלא טל קווצותי רסיסי לילה, כביכול כאדם האומר
לחברו: לא נכנסתי בבית מפני שהמתנתי אותך עד שתבוא ונמלא
ראשי בין (ע׳ 237) כך טל קודם שתבוא וקווצותי רסיסי לילה, ופירוש
לילה הוא עינוי גלותן של ישראל . . . ופירש נמי רבנו סעדיה גאון ז״ל בפי׳
פסקא זו הכי, ואלו (B. geht aber nur auf die chronologische Bemerkung S. ein)
תורף דבריו . . . ע׳ 238 . . . ופירוש דבר זה שפירש רבנו סעדיה גאון ז״ל הוא
מסייע לפירוש שכתבנו אנו לעיל בהיכל קדש של מעלה . . .

In der Tat ist die chronologische Symbolik Saadjas der Anfang der geschichtlich-homiletischen Symbolik, aus der das kabbalistische Weltbild, das mit dem Traktat Aziluth in die Erscheinung tritt, sich entwickelt hat.

ד׳. מסכת אצילות.

א׳ . . . . וכל מי שהוא ירא שמים רודף אחר נסתרות ומעשה מרכבה,
שהוא עיקר החכמה והדעת . . . ב׳ . . . שדברי מעשה מרכבה יהיו
בהסתר . . ג׳. כתיב (איוב ל״ח, י״ט): איזה דרך ישכן אור וחשך איזה
מקומו, וכתיב (דניאל ב׳, כ״ב): ידע מה בחשוכא ונהורא עמיה שרי, מלמד
שברא הקב״ה מקום לאור ומקום לחשך, האור ליהנות בהם הצדיקים העושים
רצונו, והחושך לענוש בהם הרשעים שעוברים רצונו, ואף על פי שנהורא עמיה
שרי, מלמד שצמצם הקב״ה אורו, ידע מה בחשוכא, שיודע מה לעשות עם
החשך, שעם החושך פורע הקב״ה לעוברי רצונו, שנאמר בהם חשך, ונאמר
(תהלים קל״ט י״ב): כחשכה כאורה, כשם שהחושך להפרע מרשעים,
שבמחשך מעשיהם, כך נברא האור ליתן שכר טוב לצדיקים, שמעשיהם מאירים
העולם, וז״ש שלמה (קהלת ז׳, י״ד): גם את זה לעמת זה עשה אלקים . . . .
ה׳. כתיב (ישעיה מ״ג, ז׳): כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף
עשיתיו, מלמד שברא הקב״ה ארבע עולמות נגד שמו ית׳, שנאמר בו ארבע

אותיות, ואלו שמות אצילה, מלמד שהאציל הקב״ה מאורו כביכול . . . ואין
כבודו אלא שכינתו שנאמר (במדבר ט״ו, י״ט): וירא כבוד ד׳. מאיזה אור
נברא זה העולם? — מאור בריאת בראשית, שהיו מתחלה מבהלים, הוסיף
הקב״ה אור על אורן וברא מהם עולמו ונטע בהם אורו . . . (vgl. Bachja)
. . . בראתיו, עולם הבריאה, שם נשמות הצדיקים וגנזי ברכה וחיים ושם
כסא הכבוד של הקב״ה . . . יצרתיו, עולם היצירה, שם חיות הקודש,
שראה יחזקאל בן בוזי הכהן, ושם משרתיו עושי רצונו של הקב״ה . . . ושם
עשר כתות מלאכים . . . אף עשיתיו, עולם העשיה, שם אופנים ומקבלי
התפלות והבקשות והממונים על רצון האדם, ... עורכי המערכות נגד סמא״ל
הרשע ותביריו . . (vgl. Bachja und Bassilai).

ו. זכריה בן יוסף פתח (משלי ג׳, י״ט): ה׳ בחכמה יסד ארץ כונן שמים
בתבונה, מלמד שבחכמה נתייסד הארץ, ואין הארץ אלא שכינה, שנאמר
(ישעיה ו׳, ג׳): מלא כל הארץ כבודו, אבל נתכונן הארץ בתבונה, שנאמר
(משלי כ״ד, ג): בחכמה יבנה בית, ואין בית אלא שכינה, שנאמר (דברי
הימים ב׳, ו׳, א׳): וכבוד ה מלא (ה) את הבית, מלמד שבחכמה נבנה בית,
ונאמר (ישעייה ס״ד, י״ג): כתפארת אדם לשבת בית . . . . ו׳. כתיב (איוב
מ״א, ו׳): אחד באחד יגשו ורוח לא יבא ביניהם, מלמד שכל מקום
ששכינתו הולכת הולך הקב״ה עמה, כדי שלא יבא רוח האומות
חם ושלום ויכלה את כנסת ישראל, משל למלך, ששלח מטרוניתא שלו
לילך בדרך רחוקה לפדות בניה משביה, ואז ירא המלך משלחה לבדה, פן יפגעו
בה עוברי דרכים, והולך גם כן הוא עמה, הוי: אחד באחד יגשו, ואומר (ישעיה
ס״ג, ט׳): בכל צרתם לו צר . . . . י׳. כתיב (משלי ג׳, פ׳): בדעתו תהמות
נבקעו, ושחקים ירעפו טל, בדעתו של הקב״ה תהומות של חמשים
שערי בינה נבקעו, והיינו דכתיב (איוב ל״ח, כ״ט): מבטן מי יצא הקרח
הנורא, ושחקים ירעפו טל. היכן השחקים מעריפים הטל? — למי
שהוא צדיק, והוא יסוד עולם, כי אי אפשר לעולם בלא טל, ואין הטל
נעצר, והיינו דאמר הקב״ה לישראל: אל תירא, (שה״ש ה׳, ב׳)
שראשי נמלא טל, ואומר (הושע י״ד, ו׳): אהיה כטל לישראל . . . . י״ד,
ג׳: כי אם לבינה תקרא (משלי ב׳, ג׳), שם תענוגי עולם הבא ומנוחות הנשמות,
ומתחלק לנ׳ שערים, והחכמה והבינה והדעת אינן נפרדים מעולם,
ועליהם נאמר (איוב ל״ח, כ״ח): היש למטר אב ומי הוליד אגלי טל, הוי (משלי
ב׳, ו׳): כי ה׳ יתן חכמה מפיו דעת ותבונה . . .

Diese dunklen Ausführungen sind erst verständlich, wenn man sie mit denen Barsilais vergleicht. —

ה. ספר הבהיר.

א. אמר ר׳ נחוניא בן הקנה: כתוב אחד אומר (איוב ל״ז, כ״א): ועתה לא
ראו אור בהיר הוא בשחקים (ורוח עברה ותטהרם), וכתוב אחד אומר (תהלים
י״ח, י״ב): ישת חשך סתרו, וגם ענן וערפל סביביו, קשיא, בא הכתוב
השלישי ויכריע ביניהם (שם קל״ט, י״ב): גם חשך לא יחשיך ממך ולילה

כיום יאיר כחשיכה כאורה (s. Bachja u. Aziluth). ב. אמר ר' ברכיה: מאי דכתיב (בראשית א', ב'): והארץ היתה תהו ובהו? — מאי משמע היתה: שכבר היתה (!היתה = נהיתה gegen Bachjas), ומאי תהו? — דבר המתהא בני אדם, ומאי בהו? — דבר שיש בו ממש, דכתיב: בהו, בו הוא . . . . [ו'. ועוד, למה הוסיף הקב"ה ה"א באברהם יותר משאר אותיות? — אלא כדי שיזכו זרעו של אדם לחיי עולם הבא, שהוא נמשל לים כביכול בו נשלם הבנין, דכתיב (בראשית ט', ו'): כי בצלם אלהים עשה את האדם, ואברהם בגימטריא רמ"ח, כמנין אבריו של אדם . . .]. ט. ומאי (קהלת ז', י"ד): גם את זה לעומת זה עשה האלהים? — ברא בהו ושם מקומו בשלום, וברא תהו ושם מקומו ברע, ... הא כיצד: רע מתהו, ושלום מבהו . . י'. ועוד ישב רבי בון ודרש: מאי דכתיב (ישעיה מ"ה, ז'): יוצר אור ובורא חשך? — אלא אור, שיש בו ממש, כתיב בו יצירה, חשך, שאין בו ממש, כתיב ביה בריאה, כמה דאת אמר (עמוס ד', י"ג): יוצר הרים ובורא רוח. ואי בעית אימא: אור שיש בו עשיה דכתיב (בראשית א', ג'): ויאמר אלהים יהי אור, ואין הויה אלא על ידי עשיה ויצירה, חשך דלא הוי ביה עשיה, כלומר דלא כתיב ביה עשיה אלא הבדלה והפרשה בלבד, קרי ביה בריאה (s. Bachja). י"ח. ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור, ולא אמר יהיה אור — משל למלך שקנה חפץ נאה והקצהו עד שזימן לו מקום ושמהו שם, הה"ד יהי אור ויהי אור, שכבר היה (s. 50, 52, 55 u.). [י"ד . . . . ומפני מה יש לה זנב למטה לגימ"ל, אמר ליה: ראש יש לו לג' מלמעלה ודומה לצינור כזה: ן, מה צינור זה שואב מלמעלה ומריק מלמטה, אף ג שואבת דרך הראש ומריקה דרך הזנב . .].

כ"ה. אמר מר: מאי דכתיב (שמות כ', י"ח): וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים, וכי נראים קולות? — אלא וכל העם רואים את הקולות: קולות שאמר דוד (תהלים כ"ט): קול ה' על המים, אל הכבוד הרעים ה', קול ה' בכח ואומר (ישעיה ו', י"ג): בכח ידי עשיתם [עשיתי ובחכמתי כי נבנותי], ואומר (שם מ"ח, י"ג): אף ידי יסדה ארץ, קול ה' בהדר, ואמר קרא (תהלים קי"א, ג'): הוד והדר פעלו וצדקתו עומדת לעד, קול ה' שובר ארזים, זו קשת שמשברת עצי ברושים ועצי ארזים, קול ה' חוצב להבות אש, זה שעושה שלום בין המים ובין האש . . . . קול ה' יחיל מדבר . . . קול ה' יחולל אילות ויחשוף יערות ובהיכלו כלו אומר כבוד, וכתיב (שה"ש ב', ז'): השבעתי אתכם בצבאות או באילות השדה, הא למדת, שבשבע קולות נתנה תורה, ובכלם נגלה אדון העולם עליהם וראום, והיינו דכתיב: וכל העם רואים את הקולות . . . . כ"ח. כתוב אחד אומר: וכל העם רואים את הקולות, וכתוב אחד אומר (דברים ד', י"ב): קול דברים אתם שומעים, הא כיצד? — בתחלה רואים את הקולות, מאי ראו? — ז' קולות, שאמר דוד, ולבסוף שמעו הדיבור יוצא מבין כולם . . . . ומאי י' מלאכים? — ז' קולות וג' מאמרות, ומאי נינהו מאמרות? — דכתיב (דברים כ"ו, י"ח). וה' האמירך היום, ומאי נינהו ג'? — דכתיב (משלי ד', ז'): ראשית חכמה קנה חכמה ובכל קנינך קנה בינה, כמה דאת אמר (איוב ל"ב, ח'): ונשמת שדי תבינם, נשמתו של שדי היא

תבינם (= תבונה?), שלישי מאי היא? — כדאמר ליה ההוא סבא לההוא ינוקא (das erste Anzeichen des Ra'ja Mehemna): במופלא ממך בל תדרוש ובמכוסה ממך בל תחקור, במה שהורשית התבונן, ואין לך עסק בנסתרות (Zitat aus Sirach, b. Chagiga 13a). מ"ח. אמר רבי רחומאי מאי דכתיב (ויקרא ט', כ"ב): וישא אהרן את ידין אל העם ויברכם וירד? . . . . ומאי טעמא בנשיאות כפים, וליברוך להון בברכה? — אלא משום דאית בידים עשר אצבעות, רמז לי' ספירות, שבהם נחתמו שמים וארץ, ואותם י' כנגד י' דברות, ובכלל אותם י' נכללו תרי"ג מצות, ומנה אותם אותיות של יו"ד דברות ותשכח דאינון תרי"ג אותיות, ובהם כל כ"ב אותיות חוץ מט' דלית בהון, מאי טעמא, ללמדך, דט' היא בטן (נ"א: היא הנו"ן) ואינה בכלל הספירה . . . נ"ז (דף י"ח, א', 2): מאי דכתיב (איוב ט"ו, ב): החכם יענה דעת רוח, מאי דעת רוח? — אלא שדעתו קרוב לרוח, דכתיב (ישעיה י"א, ב'): ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה, ואחר כך: בינה, ובבינה: עצה וגבורה ודעת ויראת ה'. . . .

Diese Ausführungen sind Erweiterungen der Gedanken Saadjas im Jezira-Kommentar, der hier ohne Zweifel direkt benutzt worden ist. Im Allgemeinen behandeln die ersten dreissig Abschnitte des Bahir Masse Bereschith, die letzten dreissig Masse Merkaba, doch ist hier die gegenseitige Durchdringung schon weiter fortgeschritten, als bei Barsilai, wir zitierten jedoch hier einiges aus der zweiten Hälfte, um die Saadja entnommenen Elemente im Zusammenhang zu geben. Der zweiten Hälfte, aus der wir jetzt einiges mitteilen werden, diente der Grundgedanke Barsilais zum Ausgangspunkte der erweiterten Kombination.

ל. שאלו אותו: מאי צדיק? . . . ומאי לב? — א"ל: אם כן בן זומא מבחוץ ואתה עמו. ל"ב הוא שלשים ושתים והיו סתומים, ובהם נברא העולם . . . משל למלך שהיה יושב בחדרי חדרים, ומנין החדרים ל"ב, ולכל חדר יש לו נתיב נאה למלך זה להכנס הכל בחדרו על דרך נתיבתו, אמרת: לא נאה לו (שלא) [אלא] לגלות פניניו ומשבצותיו ומצפוניו וגנזיו וחמודותיו. אמרת: לא? מה עשה? — נגע בבת וכלל בה כל הנתיבות ומלבושה, והרוצה להכנים [להכנס] בפנים יסתכל (ס"א: יכנום; יסתכל ist Plotins: θεωρία) הנה ונשא למלך. גם נתנה לו במתנה, לפעמים קורא אותה באהבתו: אחותי, כי ממקום אחד באו, ולפעמים קורא אותה: בתי, כי בתו היא, ולפעמים קורא אותה: אמי, ועוד כי אין דין, אם אין חכמה, שהרי נאמר (מלכים א', ה', כ"ו): וה' נתן חכמה לשלמה, ואחר כך דן את הדין על מתכונתו . . . ל"א. . . . כל זמן שאדם עושה משפט חכמת אלהים בקרבו, ועוזרתו ומקרבתו, ואם לאו מרחקתו, ולא עוד אלא מייסרתו, דכתיב (ויקרא כ"ו, כ"ח): ויסרתי אתכם אף אני שבע על חטאתיכם. ל"ב. וא"ר רחומאי: מאי דכתיב: אף אני? אל ה"ק אמר (ויסרתי אתכם לכנסת ישראל): כנסת ישראל, אל תאמרו, שאני מבקש רחמים עליכם, אלא אף אני אייסר אתכם, לא די שאני אדון הדין, אלא אף אני אייסרכם, מאי שבע? — פירוש כנגד ז' ספירות, על חטאתיכם: אלא אמר ה' לכנסת ישראל: ויסרתי אתכם (ויִסַּרְתִּי אתכם = אִתְּכֶם?) אף אני, והם [die Sephiroth] ענו בנו (nach Jerem. 14,7), שנאמר (תהלים קי"ט, קס"ד) שבע ביום הללתיך, נתלו ו' עליהם ואמרו: אף אנו שבע, אף על פי שבנו מי שממונה על הזכות ועל הטובה, אף אנו נתהפך ונייסר,

למה? — מפני חטאתיכם, ואם תשובו אלי ואשובה עליכם, דכתיב (מלאכי ג׳, ז׳): שובו אלי ואשובה אליכם, ואשוב לא נאמר, אלא: ואשובה אליכם, פירוש: עמכם, ונבקש כלנו רחמים מן המלך . . . אלא שובו ובקשו רחמים מאותן שבע, שישובו עמכם . . . ל״ג. שאלו תלמידים של רבי רחומאי: מאי דכתיב: תפלה לחבקוק הנביא על שגיונות, תהלה מיבעי ליה? — אלא כל המפנה לבו מעסקי עולם ומסתכל במעשה מרכבה, מקובל לפני הקב״ה, כאלו מתפלל כל היום . . . ומאי טעמא: יראתי? — משום דאזן דמות אל״ף, ואל״ף ראש לכל האותיות, ולא עוד אלא אל״ף גורמת לכל האותיות קיומם, ואל״ף דמות המוח, מה אל״ף כשאתה זוכרה, אתה פותח פיך, כך המחשבה, כשאתה חושב, תחשוב לאין סוף ותכלית, ומהאל״ף יצאו כל האותיות, הלא תראה, שהיא בתחלתן, ואמר (מיכה ב, י״ג): וה׳ בראשם, וקיימא לן, דכל שם הכתוב ביו״ד ה״א וא״ו ה״א מיוחד הקב״ה ומקודש בקדש, ומאי בקדש? — בהיכל הקדש, ואנה היכל הקדש? — הוי אומר: במחשבה . . . . ל״ו: ומאי זי״ן? כנגד איברים שבע שיש באדם, כדכתיב (בראשית ט׳, ו׳): כי בצלם אלהים עשה את האדם, ברא אותו וכל איבריו וכל חלקיו, והאמר ו׳? — למה הוא דומה לעוטה אור כשלמה, והא ו׳ אינו אלא בו׳ קצוות? אמר ליה: ברית — מילה ווזוגו של אדם חשבונו א׳, וב׳ ידיו ג׳, ראשו וגופו ה׳ שתי שוקיו ז׳ (anders 55) וכנגדן כחותם בשמים . . . . ל״ז. ומא נו״ן? — ללמדך שהמוח עיקר חוט השדרה הוא ומשם שואב הגוף תדיר, ואלמלא חוט השדרה לא יתקיים המוח, ובלי מוח לא יתקיים הגוף . . . על כן חוט השדרה מריק לכל הגוף מן המוח, והיה נו״ן בתוכו, והא נו״ן זאת ארוכה לעולם בתשלומי (= בסוף) המלה, ללמדך, שנו״ן ארוכה כוללת הכפופה וארוכה, אבל כפופה יסוד, ללמדך, שנו״ן ארוכה כלולה מזכר ונקבה . . . ל״ט . . . ומה ראית לרבות נו״ן נקבה? . . . . וצריך להיות על ידי הזכר והנקבה . . . מלמד ששניהם שואבים מן המחשבה . . . הכא במחשבה לית בצפיית כלל ולית ליה תכלית כלל . . . (s. 43, 45, 47) . . . נ״א . . . . שביעי ולא ששי, אלא מלמד שכאן היכל הקדש, והוא נושא את כולם ונחשב לשנים והוי שביעי, למאי ניהו המחשבה שאין לה סוף ותכלית, וכך המקום הזה אין לו סוף ותכלית, שביעי הוה מזרחו של עולם, ומשם בא זרעם של שראל, כי חוט השדרה משוך מן המוח של אדם ובא לאמה, ומשם בא הזרע, דכתיב (ישעיה מ״ג, ה׳): ממזרח אביא זרעך, כשישראל טובים, אביא זרעך מזה המקום, ויתחדש לך זרע חדש, וכשישראל רעים, מן הזרע שכבר בא לעולם . . נ״ה . . . ישב ודרש להם: כשם שהשכינה למעלה, כך היא למטה, ומאי שכינה זו? — הוי אומר: זה האור הנאצל מן האור הראשון, שהוא חכמה, גם הוא מסובב הכל, שנאמר (ישעיה ו׳, ג׳): מלא כל הארץ כבודו (s. Saadja), מאי עבידתיה הכא? -- משל למלך, שהיה לו ז׳ בנים, ושם לכל אחד ואחד מקומו, אמר להם: שבו זה על גבי זה, אמר התחתון: אני לא אשב למטה ולא אתרחק ממך, אמר לו: אני מסובב ורואה אתכם כל היום, והיינו: מלא כל הארץ כבודו, ולמה הוא ביניהם? — כדי להעמידם ולקיימם. ומה הם הבנים? — כבר אמרתי לכם, שז׳ צורות קדושה יש להקב״ה, וכולן כנגדן באדם,

שנאמר (בראשית ט׳, ו׳): כי בצלם אלהים עשה את האדם, ואלו הן: שוק ימין ושמאל, יד ימין ושמאל, הגוף וברית הרי שש, והא אמרת: שבע?, שבעה הוי באשתו, דכתיב (בראשית ב׳, כ״ד): והיו לבשר אחד. והא מצלעותיו נלקחה, דכתיב (שם, כ״א) ויקח אחת מצלעותיו, ואית ליה צלע? — אין, כדאמרת (שמות כ״ו, כ׳): ולצלע המשכן, ומתרגמינן: ולסטר משכנא. ומאי סטר אית ביה? — משל למלך שעלה בלבו ליטע בגנו ט׳ אילנות זכרים, והיו כולם דקלים, אמר כשיהיו כולם ממין אחד, לא יתקיימו, מה עשה? נטע אתרוג ביניהם, והוא אחד מאותו הט׳, שעלה במחשבתו להיות זכרים. ואתרוג מאי הוה? — נקבה . . . ומאי ניהו קדש? זה אתרוג, שהוא הדר הכל . . . לולב כנגד מאי? — כנגד חוט השדרה (vgl. 59) . . . .

f. כתר שם טוב.

ע׳ 34 . . . הרי כי ביה ה׳ צור עולמים, עליוני ואמצעי ושפל, והה״א מגדת, שבראם בלי עמל ויגיעה, כי אם בהוצאת נשימה . . . ולשון ה״א אינו כ״א בהוצאת הרוח, שנאמר (תהלים ל״ג, ו׳): ברוח פיו כל צבאם. וכשאומר (בראשית א׳, ג׳): יהי אור, זה היה צווי הראשון, מגיד, שתחלת ברייתו היה השכל זך ובהיר, האור העליון הנאצל, כן כבודו, וממנו נאצל האור לרקיעים, שנאמר: יהי רקיע, ואחר כך מאריך והולך ביצירת הגשמים . . . ע׳ 35 . . . והיו״ד היא מעידה על יחודו של בורא ודקות המחשבה ופנימיות, שאין הלב יכול לחשוב, ואין המחשבה יכולה להכיל ולא לדמות ולא לשער מעמק המחשבה . . כי עקר הגולם ושרשו הוא הנקודה הפנימית, וממנה נמשך ונשטח ונתארך . . . ע׳ 36 . . . וגם היו״ד היא אמצעית באותיות של אלפא ביתא מורה על דקות המחשבה הפנימית, שהיא שורש ומקור לכל, והיא רוח הקדש, כשרש האילן היונק מדבר אחד, שהוא דק מאוד וממנו מצמיח צמח ועושה פרי . . . (s. Saadja) . . .

. . . ע׳ 37 . . . והחי״ת רמז לבינה, כי הבינה היא למעלה מאלו המדות הטובות, שהרי אדם שיש לו בינה, הוא מתנהג בהם ואינו נכשל, וכן צורת החי״ת פתוחה למטה רמז לכח המתבונן, אשר הוא בחלק האמצעי של מוח . . . והטי״ת רמז לחכמה, כי יש לה פתח פתוח למעלה, כמו הלב, שיש לו פתח למעלה ומקבל מן המוח, שיש בו כח הבינה, והיו״ד רמז לשכל, שהוא כתר עליון . . . ועל כן הה״א שניה ליו״ד, כי היא רמז לרוח חיים, שנאמר (תהלים ל״ג, ו׳): וברוח פיו כל צבאם . . . ע׳ 38 . . . והשכל הפועל שרש לנפש החכמה, והנפש החכמה שרש לגוף וסבת שלמותו . . . וכח החיונית שניה לנפש החכמה, והיא רוח החיים המצוייה בהרגש, גם הרוח יסוד הגוף ושורשו המורגש, כמו שרש האילן הנראה, אבל לא נודע מקורו, על כן הה״א שניה ליו״ד, כי הרוח כלי שני לפעולתו, כי היא חיצונה לרוח הקודש, ורוח הקדש מצויה במחשבה (s. Saadja u. Bahir) . . .

S. 41—42: Aus der Kombination von Merkaba, Sephiroth und Patriarchen wird der Satz: „כי האבות הן הן המרכבה״ (נודע לנו על דרך הקבלה) im

Sohar oft zitiert. Im Weltbilde ist כתר שם טוב von Bahir abhängig und auch von Asriel beeinflusst:

ע׳ 44 . . . ושמעתי, שמוסיפין על עשר ספירות ספירה אחת באין — סוף, יש אומרים, מאחר שהם עשר בחשבונם יש להם סוף והכרח, ועל כן יש לומר, שבראש הכתר העליון יש דבר נעלם באין סוף, והוא עלת העלות, ורצונם לומר באין פירוד של הכתר באותו דבר הנעלם . . . . ע׳ 45 . . . הנה עשר ספירות נעשות כבנין האדם, כי האדם מעין דוגמא של מעלה, וזה אמרו (בראשית א׳, כ״ו): בצלמנו כדמותנו, רצונו לומר: כמו מוח שבאדם העליון הכל יונק „ומחשבה מן המוח״ ויורד לשדרה ומתפצל לכאן ולכאן באברים, כן כל הכחות יונקות ומקבלות מעלת העלות וממנו המשכה לכל שאר הכחות והעלות, ובו הוא קיום הכל יתרומם וישתבח, על כן סוד הלולב, שהוא כנגד השדרה, ואתרוג כנגד הלב, שהוא התפארת . . . .

Der Satz: ומחשבה מן המוח stört hier den Zusammenhang, die ganze Stelle ist eben nur als eine Abkürzung der von Barsilai ausgehenden Homiletik des Bahir zu verstehen; dieser Satz ist eine Glosse und gibt die Machschabha (das Hekhal) als Urquell der Emanation an. Im Weiteren wird hier die Lehre von der doppelten Emanation ausgeführt. Dass aber R. Abraham aus Köln dabei von Bachja abhängig ist, lehrt folgende Stelle:

ע׳ 46 . . . ופירש ואמר מאין מוצאם, ואמר (איוב כ״ח, ג׳): קץ שם לחשך, ידוע הוא, כי החשך יש לו אפיסה, ולא יתכן לומר בו יצירה, אבל בריאה, וכן לשון לז״ל (!) יוצר אור ובורא חשך, והבריאה עצמה, ר״ל: שברא מן החושך, שאין לו קץ וסוף, כלל אחד ואצילות אחד, וכשאמרו: קץ שם לחשך, ר״ל: הגביל מן החשך ההוא גבול ונתן לו קץ ותכלה, ולכל תכלה (= תכלית) הוא חוקר, ולכל מדה ומדה והויה העומד בכח האפיסה ההיא נתן להם חקר, ר״ל אחר שהוציאם מן הכח אל הפועל פעל בהם מדות וכלים מכלים שונים, שיש להם גבול. ועל כן נאמר במקרא בחשך לשון בריאה, והאור, שהוא עומד בכח החשך, בלשון יצירה, וזהו: מגלה עמוקות מני חשך ויוציא לאור צלמות (שם י׳, כ״ב (s. Aziluth), קרא חשך וצלמות האפיסה, אשר הוא בכח האור ושאר הדברים, וזהו שאמר (שם, כ״ח, ג׳): אבן אופל וצלמות, קרא אבן: הבנין הנבנה מן האותיות, כמו שמפורש בספר יצירה. וכולן יונקות מן הרוחניות הדקות הארבעה התלויות במחשבה, אשר היא: האבן הזאת אשר שמתי מצבה (בראשית כ״ח, כ״ב), אשר ממנה התעוררות הרצון ומשם הסתפקות כל סבה וצרכי עליונים ותחתונים, ותחתיה נהפך כמו אבן: משל על הזהר הנפלא והאור הזך והצח, אשר אין לו ערך וקצב, ונקרא אבן על שם שהוא יסוד הבנין, ושאר כ״ב אותיות, החקוקות בגלגלי המרכבה, כמו כן קרואות: אבנים, על (ע׳ 47) שם שהם בונים ולכל פנה פונים דשנים ורעננים, הם הנקראים: אבני שיש טהור, על שם האור הנאור . . . .

Hier ist die Kombination von Bachja und Bahir so prägnant, dass man eine direkte Benutzung Bachjas anzunehmen geneigt wäre; s. auch S. 42. — Das Or-Bahir wird hier Sohar genannt, davon rührt vielleicht der Name Sohar her; die Lehre vom Sohar, vom Or-Bahir. —

ז. ספר מערכת האלהות.

דף מ"ט, ע"ב: . . הספירה הראשונה נקראת: כתר עליון . . (נ', א') . . מחשבה . . . רום — מעלה . . . (נ', ב') . . . אויר קדמון . . . השניה: חכמה . . . (נ"א, א', ב') . . . תורה קדומה: ל"ב נתיבות שהזכיר בספר יצירה. רוח אלקים, כלומר רוח השלישית (= בינה) הנקראת אלקים . . (נ"ב, א', ב'): . . השלישית: בינה . . . (נ"ג, א', ב'): רוח מרוח, שאמרו בספר יצירה, כלומר: זאת היא הרוח הבאה מהשנייה הנקראת רוח . . . (נ"ה, ב') . . . . תהו, והוא הנקרא בלשון יון: היולי, ובאורו: כח ממציא . . . (פ"ג, א') . . . ומפני שבכח השלישי נכלל הכל, דרשו בפסוק (בראשית א', ב'): והארץ היתה תהו ובהו: שכבר היתה, כלומר היתה בתהו, שהיא השלישית . . . (ע' קס"ה, א', ב'): (s. 164b) ומה שכתבתי למעלה, כי התחלת היסודות מהשלישית, והיא נקראת אויר, הוא בעבור כי היא נשמת עליון, וממנו לו החיים, כענין אשר זכרתי באדם. ואמרתי, שהשלישית הוא חיי המלך, והוא אשר נפח באפי המלך נשמת חיים, להחיות בו נפש כל חי. אמנם יסוד היסודות, הנמשכים למטה לפעולה, הם ד' רגלי המרכבה, וכללם ג' וד' בפרט. חסד המים ופחד האש, ותפארת כלול משתיהן, והם הדו פרצופין, ובו נכלל עוד אויר, שהוא השלישית, כי הוא נפח באפו נשמת חיים ורוחו . . . האויר, שהוא עקר, הוא עליון, והוא היסוד, שהכל תלוי בו . . .

Soweit zur Lehre von der **Urluft**, zur Lehre vom **Urmenschen** mögen noch folgende Sätze, die Kontinuität in der Entwickelung des Bildes veranschaulichen:

דף פ"ה, ע"ד . . טעם אשר רשמו בעלי העבודה ג' (ספירות) הראשונות זו על גב זו, ולא רשמו בהם ימין ושמאל, הוא מפני אשר זכרנו, כי מגדל מעלת הג' והעלמתן, אין כח בדעת האדם להתבונן בענינן, עד שיתכן לומר בהן ימין ושמאל כלל . . . וכדי לרמוז על יחודן הפשוט והשוה והשלול מכל דין, עשו משלשתן ראש אחד . . . דפ"ו, א', ב'): . . נמצא, כי כל אלו הז' (ספירות התחתונות) הם העולם העליון, אשר עקרו הפועלים, הכוללים כל הכחות. ומפני שהם מכלל בנין האדם, הרשות נתונה, להתבונן ולהשתכל בהם, כי האדם השלם יוכל להשתכל בבבואה שלו בבנינו, ובעולמו, אשר הוא יסודו ודוגמתו . . . הנה כי הכתרים האלה כוללים את כל הכחות, כי יסוד הכל טוב ורע, כענין שנאמר (קהלת ז', י"ד): גם את זה לעמת זה עשה האלהים, ובספר יצירה נקרא הפחד: עמק רע . . . ונתבונן עוד, כי שתוף כח החסד וכח הפחד, אשר היא התפארת, הם הדו פרצופין . . . צ"ג, ב': . . . וממה שכתבנוהו יוכל להתבונן המשכיל בהשתלשלות יצירת האדם התחתון, ומהתחתון ירמוז בעליון . . . אמרו עליו: בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים ולבסוף לא נבטא אלא אחד . . . ולא נחשוב בזה, כי נתבטל קיום תחלת המחשבה, חלילה, כי דו פרצופים היו גם בבריאה הזאת, כאשר עלו במחשבה . . . (ע' קל"ד, ב') . . . דע שהאדם בצורת גופו נעשה בדמות עליון, ודמות עליון הוא הבנין, שעקרו הוא התפארת, והוא הנקרא אדם

במרכבה, כמו שיתבאר שם. ומפני שעקר התפארת הוא הדמות, נקרא ראש בבנין, כמו שעקרו של אדם הוא הראש, וכן נקרא לשון, מפני שיופי האדם ושלמותו הוא הלשון, כי ממנה יוציא האדם מחשבת שכלו, שמשכנו במוח, מהכח אל הפועל . . . (קמ״ב — קמ״ד): . . . ועתה, שידעת בנין צורת האדם, תוכל להשכיל, אם קבלת מפה אל פה, אמתת מראה הנבואה הנראת לנביאים, ורז״ל קראו למראה ההוא: שעור קומה . . וזהו סוד היודע שעורו של יוצר בראשית, ועל זה אמר הכתוב (בראשית ט׳, ו׳): נעשה אדם בצלמנו כדמותנו . . . . . (קמ״ז, א׳, ב׳) . . . הנה מבואר, כי האדם כולל הכל, ובו ראוי קיום הכל ואמר כי מנין תרי״ג מצות נרמזים באברי האדם ובגידיו, רמ״ח אברים כנגד רמ״ח מצות עשה, המשתלשלים מן התפארת באהבה, ושס״ה גידים כנגד שס״ה מצות לא תעשה, המשתלשלים מן העטרה דרך הפחד. ועוד תראה, כי צורתו הנכבדת, שזכרתי, כלולה בי׳ ספירות, כי בראשו החכמה והתבונה, שמשכנם במוח, כנגד השניה והשלישית, והראש מקבל אותם בזרועות הפרושות למעלה, ולכן נעשה האדם כנגד עשר ספירות, עשר אצבעות ידיו ועשר אצבעות רגליו לזכרון . . . (s das Sendschreiben Abula'fias S. 16—17).

ח. ספר הזהר.

א. ספרא דצניעותא. ח״ב, דף קע״ו, ע״ב . . . תאנא: דעד דלא הוה מתקלא (כף מאזנים שביצירה), לא הוו משגיחין אפין באפין (לא היה זווג, והבריאה לא היתה יכולה להתקיים) . . . עד דרישא דכסופא דכל כסופין . . . סתרא גו סתרא (כתר עליון) אתתקן ואזדמן בחד גולגולתא מליא טלא דבדולחא (Barsilai: שראשי נמלא טל) קרומא דאוירא אזדכך וסתים קווצותי (השערות; Saadjas zweite Luft) (אינון) עמר נקי תליין בשקולא רסיסי לילה (Barsilai: . . . באשגחותא דנהירו דעלאה, דביה תרין נוקבין דפרדשקי (כתר עליון = produx; oder: Nischen des Thrones), דאתער רוחא לכלא (Saadjas: erste Luft) . . . היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום וכ׳ . . דכתיב: ברא, ולבתר כתיב: היתה, דהא הות ודאי (Bahir: שכבר היתה ולבסוף תהו ובהו וחשך (s. Bachja), ונשגב ד׳ לבדו ביום ההוא גלופי דגליפין בחיזו דחויא אריך ומתפשט לכאן ולכאן (Hyle.?) . . . (קע״ז, א׳) . . . נשבא דפרדשקא דעתיקא לזעירא דאנפין בלא רוחא לא אתקיים בה״א אשתכלל ה״א עלאה ה״א תתאה . . . . בקיטפוי דקטפין (צרירא) ברוחא דמתקלין, יה״ו י׳ עלאה דאתעטר בקוטרא (ס״א בעטרא) דעתיקא היא קרומא עלאה דאזדכך וסתים, ה״א עלאה דאתעטר ברוחא דנוקבין דפרדשקא דנפיק לאחייא, ו׳ עלאה בוצינא דקרדינותא דאתעטר בעטרוי מתפשטין אתוון לבתר ואתכללו בזעירא דאפין, כמה דשריא בגולגלתא, אשתכחו מתפשטן בכל גופא לשכללא כלא בעמר נקא . . . (קע״ז, א׳ — ב׳): ותוצא הארץ דשא, אימתי? — כד שמא אתנטע וכדין אוירא נפיק ונצוצא אזדמן (תקונא קדמאה דרישא) חד גולגלתא אתפשט בסטרוי טלא מלי עלה דתרי גווני (תניינא) תלת חללין דאתוון רשימין אתגליין ביה . . .

ויאמר אלהים נעשה .קע"ח, א' (s. 178b unten: לא ידון רוחי באדם)
אדם, האדם לא כתיב, אלא אדם סתם, לאפקא אדם דלעילא, דאיתעביד
בשמא שלים, כד אשתלם דא, אשתלים דא, אשתלם דכר ונוקבא לאשלמא
כלא; ידו"ד: סטרא דדכרא, אלהים: סטרא דנוקבא .... כתיב: זכר ונקבה
בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם: דיוקנא ופרצופא דאדם
יתיב על כרסייא, וכתיב: ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו
מלמעלה .... (Glosse): ואית מאן דידע להמשיך שפעא מעילא לתתא ...
וברכוהי באוצר הנקרא: היכל, והוא רמוז בפסוק: וה' בהיכל קדשו הס
מפניו כל הארץ ... (s. Bahir).

ב. אדרא רבא. ח"ג, קכ"ח, א' — ב' (Es wird der Anfang des
ספרא דצניעותא zitiert: .... בגולגלתא יתבין תליסר אלפי רבוא עלמין
דנטלין עלוי רגלין וסמכין עלוי, ומהאי גולגלתא נטף טלא לההוא דלבר
ומלייא לרישיה בכל יומא, דכתיב: שראשי נמלא טל, ומההוא טלא דאנער
מרישיה, ההוא דאיהו לבר, יתערון מתייא לעלמא דאתי (הכתיב: שראשי נמלא
טל, מלאתי טל לא כתיב, אלא נמלא) .... וחיזו דההוא טלא חוור, כהאי
גוונא דאבנא דבדולחא דאיתחזיין כל גוונין בגווה (s. Maimuni, MN, I,
28 u. III,2) הה"ד: ועינו כעין הבדלח ... והאי עתיקא דעתיקין אתקרי
אריכא דאנפין וההוא דלבר אתקרי זעיר אנפין לקבליה דעתיקא סבא קדש
קדשים דקדשייא, ... בחללא דגולגלתא קרומא דאוירא דחכמתא עלאה
סתימאה דלא פסק והאי לא שכיח ולא אתפתח, והאי קרומא אתחפייא על
מוחא, דאיהו חכמתא סתימאה ..... והאי קרומא אתפסק מזעיר אפין, ובג"כ
מוחיה אתפשט ונפיק לתלתין ותרין שבילין, הה"ד: ונהר יוצא מעדן,
מ"ט משום דקרומא אתפסק דלא מחפיא על מוחא ...

Daran knüpft sich die Beschreibung der **heiligen Frisur** mit den unendlich vielen Haaren, von denen ein jedes einen im Gehirn entspringenden Quell der Emanation zur Ausstrahlung bringt, S. 129a oben: ובכל נימא ונימא
אית מבועא דנפק ממוחא סתימאה.

ק"ל, א'—ב': ... תאנא: שמיה דעתיקא סתים מכלא ולא מתפרש
באוריתא (Bahir), בר מן אתר חד, דאומי זעיר אפין לאברהם, דכתיב: בי
נשבעתי נאם ה': נאם דזעיר אפין ... ותא חזי, מה בין עתיקא לזעיר אפין, דא
מארי דחוטמא, מחד נוקבא חיין, ומחד נקבא חיי דחיין, האי חוטמא הוא
פרדסקא, דביה נשיב רוחא דחיי לזעיר אפין ... חד רוחא נפיק לזעיר אפין
לאתערא חירו מכל סטרי חיי דחיין ליה בגנתא דעדן, וחד רוחא דחיי, דביה זמין
לאתערא, לזמנא לבריה דדוד, למנדע חכמתא, ומההוא נוקבא אתער ונפיק
רוחא ממוחא סתימאה, וזמין לאשראה על מלכא משיחא, דכתיב (ישעיה,
י"א, ב'): ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה
רוח דעת ויראת ה' ....

Die ganzen folgenden Ausführungen sind eine Erweiterung des **Saadjanischen** Gedankens in der Auffassung Bachjas und Barsilais. Wie sehr aber auch die **Symbolik der komplizierten Bartfrisuren** auf Barsilai zurückgeht, ersehen wir aus der **achten Figur**:

קל"ד, א': תקונא תמינאה: נפיק חד חוטא דשערי סוחרניה דדיקנא ותליין בשקולא עד טבורא . . . . הכל תלוי במזל, ואפילו ספר תורה בהיכל, מלה דא אוקימנא בספרא דצניעותא, . . . ההוא חוטא יקירא קדישא, דכל שערי דדיקנא תליין ביה, אתקרי מזל, מ"ט, משום דכל קדשי קדישין דקודשין בהא מזלא תליין, וס"ת אף על גב דאיהו קדוש, לא חל עליה עשר קדושין, עד דעייל להיכל, כיוון דעייל להיכל איתקרי קדוש בעשר קדושות, כגוונא דלעילא, דלא אתקרי היכל אלא כד אתחברן עשר קדושות . . . .

Eine **neue** komplizierte Darstellung der Schöpfungstheorie Saadjas in der Auffassung des Bahir bietet folgende Konzeption des Schöpfungsaktes (eine der **Vielen**, welche man im Sohar findet), in welcher die **Urlufttheorie** mit der vom **verborgenen Lichte** und dem Gedanken **Barsilais** kombiniert erscheint:

קל"ה, ב': . . . תאנא: כד סליק ברעותא דרישא חוורא למעבד יקרא ליקריה, תקין וזמין ואפיק מבוצינא דקרדוניתא חד ניצוצא, נשב ביה, אתתקן וסליק רעותיה ואתפשט לתלת מאה ושבעין עיבר, וניצוצא קאים ושארי, נפיק אוירא דכיא ומתגלגלא נשיב ביה . . . והאי אוירא הוא טמיר דטמירין דעתיק יומין ברוחא דגניז בהאי גולגלתא אתפשטו אשא מסטר חד (Bachjas חשך nach Bahir) ואוירא מסטר חד, ואוירא דכיא קאים עליה מהאי סטר, ואשא דכיא קאים מהאי סטר. מאי אשא הכא? — אלא לאו הוא אשא, אבל בוצינא דא ניצוצא דאתכליל באוירא דכיא, נהיר למאתן ושבעין עלמין, ודינא מסטרוי אשתכח. ובגין דא האי גולגלתא אתקרא גולגלתא תקיפא, בגולגלתא דא יתבין . . . . בהאי גולגלתא נטיף טלא מרישא חיוורא דאתמלי מניה תדיר . . . . .

Mit diesen Sätzen beginnt eine Wiederholung des Bildes von 128b, wie dies überhaupt nicht nur für den Sohar, sondern schon für Bahir und Ma'arecheth und für die nachsoharitischen Werke der Kabbala überhaupt charakteristisch ist, dass sie ein und dasselbe unzählige Male wiederholen. Freilich werden stets neue Kombinationsmomente herangebracht, aber die **Sorglosigkeit**, mit der verfahren wird, beraubt diese Kombinationen auch des homiletischen Wertes, den sie für Manche etwa noch hätten. An die Realisierung eines **Gesamtbildes**, d. h. eines **Weltbildes des Sohars**, in welches alle Züge eingetragen werden, welche die verschiedenen Konzeptionen zur Hand geben, ist gar nicht zu denken. Die Späteren, die es versuchten, haben die Verwirrung nur noch grösser gemacht. Den Anfang damit macht der Sohar. Bei Bahir und Ma'arecheth kann man dies Bild noch zur Not festhalten, die Verfasser des Sohars hingegen gefallen sich darin, die Hauptfiguren zu **vervielfachen** und einzelne Momente zu selbständigen Bildern zu entwickeln. Die doppelte Urluft entströmt nach Saadja-Barsilai-Bahir dem **Gehirn**, beim Sohar werden, in Anknüpfung an die **zwei Häutchen des Gehirns** aus הלכות טרפות, daraus **Luft-Häutchen**, bald aber bekommen die Häutchen selbständige Existenz in einer neuen Konzeption des Schöpfungsaktes: 136a oben; eine neue Konzeption in Kombination mit einer neuen Haarfigur (die wieder eine stattliche Reihe von Spezialfrisuren eröffnet): 139a; s. noch 144a. —

ג'. אדרא זוטא.

In der **Idra Suta** erscheint dasselbe Bild in neuer Vervielfältigung, an Stelle der Gehirnhäute vervielfältigt sich hier das Gehirn

selbst: 188 ab, 192 b, 195—96, das wird dann weiter mit der homiletischen Ausdeutung von הכל תלוי במזל (s. oben) kombiniert: 189 ab, 191 a, 192 a, wo der Thau des Gehirns eine weitere geschichtliche Verwertung findet: das Manna in der Wüste kam aus dem Thau des Gehirns; das leuchtet sofort ein, wenn man bedenkt, dass es in zwei Thaulagen gehüllt war. Hier soll noch auf zwei Stellen hingewiesen werden, welche die Abhängigkeit von Saadja, beziehungsweise Barsilai sehr deutlich hervortreten lassen:

רצ״ד, א׳—ב׳: . . . אודנין למשמע טב וביש, ותרווייהו סלקין לחד, דכתיב: הטה ה׳ אזנך ושמע, אודנא לגו בגו דיליה תלייא. ברשימין עמיקין בגין דיתעכב קלא לאעלא במוחא, ויבחין ביה מוחא ולא בבהילו, דכל מלה דהוי בבהילו לא הוה בחכמתא שלימתא. מאודנין אלין תליין כל מאריהון דגדפין, דנטלין קלא מעלמא, וכלהו הכי אקרון: אזני ה׳, דכתיב בהו: כי עוף השמים יוליך את הקול . . . כל מה דחשיב בר נש וכל מה דיסתכל בלבוי, לא עביד מלה עד דאפיק ליה בשפוותיה, והוא לא אתכוון ביה, וההיא מלה דאפיק, מתבקע באוירא, ואזלא וסלקא וטסא בעלמא ואתעביד מניה קלא, וההוא קלא נטלין ליה מארי דגדפין, סלקין ליה למלכא ועייל באודנוי, הה״ד: וישמע ה׳ את קול דבריכם וישמע ה׳ ויחר אפו, ובגין כך כל צלותא ובעותא דבעי בר נש מקמי קב״ה בעי לאפקא מלין בשפוותיה, דאי לא אפיק לון, לאו צלותיה צלותא ולאו בעותיה בעותא. וכיון דמלין נפקין מתבקעין באוירא, וסלקין וטסין ואיתעבידא קלא, ונטל לון מאן דנטיל ואחיד לון לאתרא דכתרא קדישא ברישא דמלכא מתלת חללי דמוחי ונטיף נטיפא לאודנין . . . . .

Diese Stimmentheorie ist das Gegenstück zur Stimmentheorie Saadjas, die sich, wie wir noch sehen werden, der Sohar angeeignet und ergänzt hat: Die Stimme Gottes kommt aus dem heiligen Gehirn und gelangt vermittelst der Luft in das Ohr, und von da in das Gehirn des Menschen. Auf demselben, aber entgegengesetzten Wege gelangt die Stimme des Menschen in das heilige Gehirn. — Als eine geschickte Verarbeitung des homiletischen Gedanken Barsilais erkennt man sofort die Schlussstelle der Idra Suta, die Merkaba-Vision des Sohars:

רצ״ה, ב׳ — רצ״ו, ב׳: . . . אסהדנא עלי, דכל יומא אודהרנא בהו דלא לאטעאה בהו, בר יומא חד דעטירנא עטרי מלכא במערתא דטרונייא, וחמינא בוצינא דאשא מתלהטא אפותיא דטרוניא במערתא ואזדעזענא . . . . אתפשט דכורא בדעת ואתמליין אכסדרין ואדרין מרישא דגולגלתא, שרי ואתפשט בכל גופא, מחדוי ודרועוי, ובכלא מאחורוי אתדבק ניצוצא דבוצינא דקרדינותא ולהטא ואפיק גלגלתא חדא סתימא מכל סטרוי, ונהירו דתרי מוחי גליפן בה, ואתדבקת בסטרוי דדכורא, בגין כן אתקרי: יונתי תמתי, אל תקרי תמתי, אלא תאומתי ודאי . . . . . . וכל תיאובתא דדכורא לגבי נוקבא בהאי יסוד עייל לנוקבא לאתר דאיקרי ציון, דהתם הוא אתר כסותא דנוקבא כבית רחם לאתתא, ובגין כן ה׳ צבאות אקרי יסוד, כתיב: כי בחר ה׳ בציון אוה למושב לו. כד אתפרשת מטרוניתא ואתחברא במלכא אנפין באנפין במעלי שבתא, אתעביד כלא חד גופא, וכדין יתיב קב״ה בכורסייא, ואקרי כלא שמא שלים . . . . ומטרוניתא לא מתברכא אלא בכללא דג׳ אלין, דאינון נצח הוד

יסוד, ומתברכא באתר דאיקרי קדש הקדשים דלתתא, דכתיב: כי שם צוה ה׳ את הברכה, דהא תרין דרגין אינון לעילא ותתא, ובגין כן לית רשותא למיעל תמן בר כהנא רבא דאתי מן סטרא דחסד, בגין דלא עייל לההוא אתר דלעילא, אלא ההוא דאיקרי חסד, ועייל בקדש הקדשים, ומתבסמת נוקבא ומתברכא האי קדש הקדשים בגו לגו אתר דאקרי ציון, ציון וירושלם תרין דרגין אינון, חד רחמי וחד דינא: ציון, דכתיב: ציון במשפט תפדה; ירושלם, דכתיב: צדק ילין בה, כמה דאוקימנא. וכל תיאובתא דדכורא לגבי נוקבא הכא הוא, וקרינן להו ברכה, דמתמן נפקי ברכן לכלהו עלמין, וכלהו מתברכן, האי אתר אקרי קדש, וכל קדשיה דדכורא עיילין תמן בההוא דרגא דאמינא, וכלהו אתיין מרישא עלאה דגולגלתא דדכורא מסטרי דמוחי עלאי, דשריין ביה, ונגיד ההיא ברכה בכל שייפי גופא, עד אינון דאקרון צבאות . . . . (s. RM. III, 242 a f.).

ד. (מדרש הנעלם, ח״א, צ״ז, א׳ וכו׳) רעיא מהימנא, ח״ב, צ״ג, ב׳: . . . הני עשר אמירן דאורייתא אינון כללא דכל פקודי אורייתא, כללא דעילא ותתא, כללא דכל עשר אמירן דבראשית. אלין אתחקקו על לוחי אבנין, וכל גנזין דהוו בהון אתחזון לעיניהון דכלא . . . . (s. Saadja).

רכ״ז, ב׳ . . . ובהון: ורוח אלהים מרחפת על פני המים, האי איהו קליפה לרוחא דקודשא (s. Saadja und Kether Schemtob) לשמאלא רוח סערה . . . דמיכ״אל גברי״אל נורי״אל. רפא״ל שלטין על ארבע יסודין טבין דבר נש, דאינון מיא ואשא ורוח ועפרא . . . משמאלא אש, ואיהו יד החזקה בעמודא דאמצעותא, י״ד רמה דאיהו רוחא דקודשא, וכלא בן י״ד, כי רוח החיה באופנים אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו, ביה מתנהגים מיא ואשא דאחיד בתרווייהו . . . ורוח בכנפי ריאה, בכל אבר ואבר דגופא, אשתכח גלגלי ימא (דאורייתא) וגלגלי רקיעא, דאינון אשא, כלהו סלקין ונחתין ביה, ואיהו אתריה בין רקיעא וימא, מאנא דיליה ארעא דאיהי שכינתא . . . כד סליק דבורא על כנפי דריאה אתעביד קול, בההוא זמנא, כי עוף השמים יוליך את הקול (s. oben), קול ד׳ על המים, מסטרא דמיא, דאיהו מוחא, דתמן סליק בכנפי ריאה, קול ה׳ חוצב להבות אש מסטרא דלבא, כד נפיק מפומא אתקרי דבור . . .

Zu dieser, in der Grundkonzeption Saadja entnommenen Urluft- und Stimmentheorie sind noch zu vergleichen die Stellen: 232a, 234a, 235ab:

דלבא איהו כסא דין, ד׳ חיון שליחן דיליה, תרין כנפי ריאה ותרין כליין דכנפי ריאה, ופניהם וכנפיהם פרודות מלמעלה, לקבלא עלייהו מלכא, דאיהו רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה׳ דיתיב על כרסייא דאיהו לבא . . . ובקנה שית עזקאן דעלייהו אתמר: הבו לה׳ בני אלים, דבהון סליק קלא, דאתפליג לון קלין דשכינתא . . . ועלייהו אתמר: קול ה׳ חוצב להבות אש . . . ובגין דא: אל הכבוד הרעים ה׳ על מים רבים . . . .

רמ״ו, ב׳: . . . דאת יו״ד מן ידו״ד איהי אתעטף באור ואתעביד אויר (והיינו אוירא דארץ ישראל מחכים), בגין דאת י׳, דאיהי חכמה, באויר, והיינו אור דאתעטף ביו״ד כד ברא עלמא, הה״ד: עוטה אור כשלמה, והאי איהו: יהי

אור: יהי אויר, ואוקמוה מארי סתרי תורה: בטרם נתהוו כל דבר נתהוו ההויות, ובגין דא: יהי אור ויהי אור: דהוו מקדמת דנא . . . (Mit Bahir geg. Saadja u. Bachja)

רפ״ג, א׳: . . . אבל מסטרא דעץ הדעת טוב ורע בקשורא דתפלין אתקשר יצר הרע תחות יצר הטוב כעבדא תחות מאריה בקלא דאורייתא, בקלא דצלותא, בקול שופר. קלא אהו רומ״ח לגביה, ודא קול השופר, קול דעמודא דאמצעותא, דאיהו כליל אשא ומיא ורוחא דאינון ג׳ אבהן . . . .

Siehe auch מדרש הנעלם I. 118a. Am Deutlichsten jedoch kommt die Abhängigkeit des Sohars von Saadja, Bachja und Barsilai in den ersten Partieen des Midrasch-Sohar selbst zum Ausdrucke:

ה. מדרש הזהר. ח״א, א׳, א׳, הקדמה: רבי חזקיה פתח: כתיב: כשושנה בין החוחים, מאי שושנה? — דא כנסת ישראל, בגין דאית שושנה ואית שושנה, מאי שושנה דאיהי בין החוחים אית בה סומק וחיור, אוף כנסת ישראל אית בה דין ורחמי, מה שושנה אית בה תליסר עלין אוף כנסת ישראל אית בה תליסר מכילן דרחמי, דסחרין לה מכל סטרהא, אוף אלהים דהכא, משעתא דאדכר אפיק תליסר תיבין, לסחרא לכנסת ישראל ולנטרא לה, ולבתר אדכר זמנא אחרא. אמאי אדכר זמנא אחרא? — בגין לאפקא חמש עלין תקיפין דסחרין לשושנה . . . דא כוס של ברכה . . . אצטריך למהוי על חמש אצבען . . . מאלהים תניינא עד אלהים תליתאה חמש תיבין, מכאן ולהלאה אור דאתברי ואתגניז . . . וההוא זרע קיימא באות ברית ממש . . . .

Man kann diesen Anfang des Sohars: Die dreizehn Worte zwischen dem ersten und dem zweiten Elohim weisen auf die dreizehn Attribute der Gnade hin, mit denen Gott die Gemeinde Israel umgibt, um ihrer zu harren, die fünf Worte zwischen dem zweiten und dritten Elohim wieder bedeuten den Kelch der Rose, den Kelch des Segens — man kann diesen Anfang, sowie die Beziehung dieses homiletischen Gedankens auf das Urlicht und den Samen der Schöpfung nur verstehen, wenn man sofort den homiletischen Gedanken Barsilais heranzieht. Das erscheint auf den ersten Blick weit hergeholt, rechtfertigt sich jedoch dadurch, dass noch auf demselben Blatt Barsilais Gedanken, teilweise in der ursprünglichen Konzeption derselben, entwickelt werden:

דף א׳, ע״ב: . . . בראשית, רבי אלעזר פתח: שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה, שאו מרום עיניכם: לאן אתר? — לאתר דכל עיינין תליאן ליה . . . והאי קצה השמים איקרי מ״י ואית אחרא לתתא ואיקרי מ״ה, מאי בין האי להאי? אלא: קדמאה סתימאה, דאיקרי מ״י, קיימא לשאלה, כיון דשאל בר נש ומפשפש לאסתכלא ולמנדע מדרגא לדרגא עד סוף כל דרגין, כיון דמטי תמן: מ״ה, מה ידעת, מה אסתכלתא, מה פשפשתא, הא כלא סתים כדקדמיתא. ועל רזא דנא כתיב: מה אעידך ומה אדמה לך. כד אתחריב בי מקדשא, נפק קלא ואמר: מ״ה, מה אעידך, בכל יומא ויומא הא אסהידת בך מיומין קדמאין, דכתיב: העידותי בכם היום את השמים

ואת הארץ, ומה אדמה לך: בההוא גוונא ממש, עטרית לך בעטרין קדישין, עבדית לך שלטנו על עלמא, דכתיב: הזאת העיר שיאמרו כלילת יופי, קרינא לך: ירושלם הבנויה כעיר שחברה לה. מה אשוה לך: כגונא דאנת יתבא, הכי הוא כביכול לעילא, כגונא דלא עאלין השתא בך עמא קדישא בסדרין קדישין, הכי אומינא לך, דלא אעיל אנא לעילא, עד דיעלון בך אכלוסך (לתתא), ודא איהו נחמה דילך, הואיל דדרגא דא אשוה לך בכלא . . . . . . (ב׳, א׳) . . . מלה סתימא הוה קמי קב״ה, וגלי במתיבתא עילאה, ודא הוא: בשעתא דסתימא דכל סתימין בעא לאתגלייא, עביד ברישא נקוד״ה חדא, ודא סליק למהוי מחשבה, צייר בה כל ציורין חקק בה כל גליפין, ואיגליף גו בוצינא קדישא סתימא גליפו דחד ציורא סתימאה: קדש קודשין בניינא עמיקא, דנפיק מגו מחשבה, ואיקרי שירות״א (נ״א: ראשיתא) לבניינא קיימא ולא קיימא, עמיק וסתים, בשמא לא אקרי אלא: מ״י, בא לאתגלייא ולאתקרי בשמא, ואתלביש בלבוש יקר דנהיר, וברא אלה, וסליק אל״ה בשמא, אתחברון אתוון אלין באלין, ואשתלים בשמא: אלהים . . . . וכתיב: מ״ה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים, בגין דברא נהורא לנהוריה, ואתלבש דא בדא וסליק בשמא קדישא ה׳ עלאה, ועל דא: בראשית ברא אלהים, דא אלהים עלאה, דהא מ״ה לא הוי הכי, ולא איתבני אלא בשעתא דאתמשכן אתוון אלין אל״ה מלעילא לתתא, ואמא אוזיפת לברתא מנאהא וקשיטא לה בקשוטהא, ואימתי קשיטא לה בקשוטהא כדקא חזי? — בשעתא דאתחזון קמיה כל דכורא, דכתיב: את פני האדון ה׳ . . . . א״ר אלעזר: שתיקה דיליה בנה מקדשא לעילא ובנה מקדשא לתתא, ובודאי „משתוקא בשתים מלה בסלע“, מה דאמרנא ואתערנא ביה: משתוקא בשתים: מה דשתיקנא ואברו תרין עלמין כחדא . . . . .

Aus dieser Stelle geht unzweifelhaft hervor, dass der Verfasser dieser Partie nicht nur Bahir und Ma'arecheth, sondern unmittelbar Barsilais Jezira-Kommentar selbst benutzt hat. Der Zusammenhang zwischen dem Gedanken Barsilais und der Schöpfungstheorie des Sohars, der hier so deutlich hervortritt, in der Kombination desselben mit den, auch hier schon durchschimmernden Gedanken Saadjas und Bachjas bildet den Anfang des Abschnittes Bereschith:

דף ט״י ע״א וע״ב: בראשית. בריש הורמנותא דמלכא גליף גלופי בטהירו עלאה, בוצינא דקרדינותא נפיק גו סתים דסתימו מרזא דא״ין סוף קוטרא בגולמא נעוץ בעזקא לא חוור ולא אוכם לא סומק ולא ירוק ולאו גוון כלל (Beschreibung der Urluft als himmlischer Urhyle), כד מדיד משיחא (Man denke an קו ירוק und חוט של חסד) עביד גוונין לאנהרא לגו, בגו בוצינא נפיק חד נביעו, דמניה אצטבעו גוונין לתתא, סתים גו סתימין מרזא דא״ין סו״ף, בקע ולא בקע, אוירא דיליה לא אתיידע כלל, עד דמגו דחיקו דבקיעותיה נהיר נקודא חדא סתימא עלאה, בתר האי נקודא לא אתיידע כלל, ובגין כך אקרי: ראשית, מאמר, קדמאה דכלא. והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע . . זהר (= אור בהיר s. oben 223) סתימא דסתימין בטש אוירא

דיליה, דמטי ולא מטי בהאי נקודה, וכדין אתפשט האי ראשית ועביד ליה ליקריה
היכלא לתושבחתיה. תמן זרע זרע לאולדא לתועלתא דעלמא . . . .
בהאי ראשית ברא ההוא סתימא דלא אתיידע להיכלא דא, היכלא דא
אקרי: אלהים, ורזא דא: בראשית ברא אלהים . . . אי בהאי כתיב ברא
לית תווהא, דכתיב: ויברא אלהים את האדם בצלמו. זהר דא בראשית
קדמאה דכלא, אדיר שמא קדיש גליפא בסטרוי אלהים גליפא בעיטרא אש״ר
היכלא טמיר וגניז שריאותא דרזא דראשית, אש״ר, רא״ש, דנפיק מראשית.
וכד אתתקן לבתר נקודה והיכלא (בסדרא) כחדא, כדין בראשית כליל ראשית:
ראשיתא עלאה בחכמתא, לבתר אתחלף גוון ההוא היכלא ואקרי בית, ונקודה
עלאה אקרי: רא״ש, כליל דא בדא ברזא בראש״ית, כד איהו כלא כחדא
בכללא חדא עד לא הוי ישובא בביתא, כיון דאזדרע לתקונא דישובא,
כדין אקרי אלהים, טמירא סתימא. זהר סתים וגניז כד בנין בגויה לאולדא,
וביתא קיימא בפשיטו דתקונא, דאינון זרע קדש, ועד לא אתעדיאת ולא אתפשט
פשיטו דישובא, לא אקרי אלהים, אלא כלא בכללא בראשי״ת, לבתר דאתתקן
בשמא דאלהים אפיק אינון תולדין מההוא זרעא, דאזדרע ביה. מאן ההוא
זרעא? — אינון אתוון גליפן, רזא דאורייתא דנפקו מההיא נקודה.
ההוא נקודה זרע בגו ההוא היכלא רזא דתלת נקודין: חל״ם, שור״ק,
חיר״ק (s. Bahir: 24. 25), ואתכלילו דא בדא, ואתעבידו רזא חדא: ק״ול
דנפיק בחבורא חדא, בשעתא דנפיק נפקת בת זוגיה בהדיה, דכליל כל
אתוון, דכתיב א״ת השמי״ם קול ובת זוגו האי (דהאי?) קול, דאיהו
שמים, איהו אדי״ד בתראה . . . . י״ו, א׳—ב׳: . . . והארץ היתה תהו ובהו
וגו׳, היתה דייקא: מקדמת דנא (= שכבר היתה!), תלגא גו מייא נפקא
מנה ווהמא בההוא חילא דתלגא במיא, ואקיש בה אשא תקיפא, והוה בה פסולת
ואתעדיאת. (Zum Folgenden s. oben 11b). תה״ו: מדורא דווהמא, קינא
דפסולת, ובה״ו: בירו, דאתבריר מגו פסולת, ואתיישב בה. חשך: רזא דאשא
תקיפא, וההוא חשך חפי על גבי תהו, על ההוא פסולת ואתתקנא מניה,
ורוח אלקים: רוח קודשא דנפיק מאלהים חיים, ודא: מרחפת על פני
המים, בתר דהאי רוח נשיב, אבריר דקיקו חד מגו ההוא פסולת,
כטיסא דווהמא כד אבריר ואצניף (נ״א: ואצריף) זמנא ותרין „עד דאשתאר
ההוא ווהמא דלית ביה״ (נ״א: עד דלא אשתאר ביה) ווהמא כלל. כד האי תהו
אבריר ואצריף מניה רוח חזק מפרק הרים ומשבר סלעים, ההוא דחמא
אליהו. אבריר בהו ואצריף ונפק מניה רעש, דכתיב: ואחרי הרוח רעש, אבריר
חשך ואכליל ברזא דיליה אש, דכתיב: ואחרי הרעש אש, אבריר רוח
ואתכליל ברזא דיליה קול דממה דקה. תה״ו: אתר דלית ביה גוון
ולא דיוקנא . . . וליתיה כלל ולא הוי (= μὴ ὄν), ב״הו: להאי אית לי
ציורא ודיוקנא, אבנין משקעין גו גליפא דתהו . . . . חשך תקיף בכל אשין,
ודא אתקיף לת״הו . . . . חשך פני רע, דאסבר אנפין לרע, וכדין אקרי
חשך, דשרי עליה לאתקפא ליה, ורזא דא: וחשך על פני תהום (ורוח), רו״ח:
הוא קול דשארי על בהו, ואתקיף ליה ואנהיג ליה בכל מה דאצטריך, ורזא
דא: קול ה׳ על המים . . . . י״ו, ע״ב: ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור

. . . עד הכא הוה כלא תליא באוירא מרזא דאין סוף, כיון דאתפשט חילא בהיכלא עלאה רזא דאלהים כתיב ביה אמירה: ויאמר אלהים . . . ויאמר (אלהים): השתא אוליד ההוא היכלא ממה דאעדי מזרעא דקדש ואוליד בחשאי, וההוא דאתיליד אשתמע לבר: מאן דאוליד ליה אוליד בחשאי דלא אשתמע כלל, כיון דנפק מניה מאן דנפק, אתעבד קול דאשתמע לבר (s. oben die Stimmentheorie) . . . . ויהי אור, אור דכבר הוה, אור דא רזא סתימא אתפשטותא דאתפשט ואתבקע מרזא דסתרא דאוירא עלאה סתימא, בקע בקדמיתא ואפיק חד נקודה סתימא מרזא דיליה, דהא אין סוף בקע מאוירא דיליה וגלי האי נקודא: י כיון דהאי י אתפשט. מה דאשתאר, אשתכח „אור", מההוא רזא: דההוא **אויר** סתימא, כד אשתכח מניה נקודה קדמאה: י אתגלי לבתר עליה מטי ולא מטי, כיון דאתפשט נפק, ואיהו הוא: אור, דאשתאר מאו(י)ר, והיינו: אור דכבר הוה, והא קיימא נפק ואסתלק ואתגניז, ואשתאר חד נקודא מניה . . . . יהי אור דהוא אל גדול, רזא דנפק מאויר קדמאה, ויהי רזא דחשך, דאקרי אלהים, אור דאתכליל שמאלא בימינא . . . . ויקרא אלהים לאור יום, מהו ויקרא? — קרא וזמין לאפקא מהאי אור שלים, דקיימא באמצעיתא, חד נהירו, דאיהו יסודא דעלמא, דעליה קיימי עלמין, ומההוא אור אשלים עמודא דאמצעיתא אתפשט יסודא: חי עלמין, דאיהו יום, מסטרא דימינא, ולחשך קרא לילה: קרא וזמין ואפיק מסטרא דחשך חד נוקבא, סיהרא, דשלטא בלילה, ואקרי לילה . . . .

Diese Anfangstellen zeigen uns, in welcher Weise die den Werken Saadjas, Bachjas und Barsilais entnommenen homiletisch-symbolischen Elemente sich zum kabbalistischen Weltbilde verdichteten. Die Kombination von ראש und בית אויר und אור, die sich im Bahir noch getrennt vom systematischen Weltbilde finden, erscheinen hier als das Mittel, mit dessen Hilfe homiletische Gedanken in kosmische Vorgänge verwandelt werden. Die Verwertung des Gehirns fehlt hier, wird aber bald nachgetragen, und zwar in einer von der Idra abweichenden Konzeption:

דף כ' ע"א: . . . נקודא קדמאה הוה נהירו פנימאה, דלית ליה שעורא, למנדע זכיכו ודקיקו ונקיו דיליה, עד דאתפשט פשיטו, וההוא פשיטו דההיא נקודה אתעביד חד היכלא, לאתלבשא ההיא נקודה נהירו דלא ידיע, לסגיאו זכוכא דיליה, היכלא, דאיהו לבושא לההיא נקודה סתימא, איהי נהירא דלית ליה שעורא. ועם כל דא לאו דקיק וזכיך איהו כההיא נקודה קדמאה טמיר וגניז, ההוא היכלא אתפשט פשיטו אור קדמאה, וההוא פשיטו איהו לבושא לההוא היכלא דקיק וזכיך פנימאה יתיר, מכאן ולהלאה אתפשט דא בדא ואתלבש דא בדא, עד דאשתכח דא לבושא: דא מוחא, ודא קליפה. ואף על גב דדא לבושא, אתעביד איהו מוחא לדרגא אחרא, וכלא כגוונא דא אתעביד הני לתתא, עד כי בצלם דא איהו בר נש בהאי עלמא: מוחא וקליפה, רוחא וגופא . . .

Mit dieser Theorie ist im Grunde der ganze gedankliche Fonds des Sohars in allen seinen Teilen erschöpft; die hier entwickelten Gedanken kehren so häufig wieder, dass man nur noch auf jene Stellen hinweisen kann, in welchen

sie im prägnanten Zusammenhang vorkommen: I, 29a, 30ab (היתה: כבר היתה cf. 416); 31a; die Kol-Theorie ausführlicher, in Anlehnung an Psalm 29 behandelt; 32a (Chosech-Theorie), 33b (Urluft-Urlicht); 39—40; 41—46: eine minutiöse Ausführung der Hekhal-Theorie in Kombination mit der Merkaba; 46—47 (אור וחשך); 50b (Kol); 74ab; 81b; 114ab (Kol); 141—42 (Kol, אור וחשך) 145ab (Kol); 156ab (Luft- und Wort-Theorie, eine neue Konzeption des Schöpfungsaktes); 172ab (neue Konzeption.) 186a (d. himml. Heiligtum als Ausgangspunkt der Schöpfung; Kol); 205—206; 207a: die Thora enthält auch das Naturgesetz; vielleicht der schönste Gedanke des Sohars; 213—14 (der im Sohar sehr oft angedeutete Gedanke Barsilais näher ausgeführt); 115b (Kol); 225b (Thau); 231a (der Gedanke Barsilais als Weltschöpfungstheorie; Konzeption von Bahir abhängig); 240b; 246b (neue Konzeption; Kol); II, 3a (d. Gedanke Barsilais: Kol); 5ab (dasselbe); 6a—10a (dasselbe; Masol; Hekhal); 11ab (Urluft; Urlicht); 13ab (dasselbe); 14ab (d. Gedanke Barsilais); 17ab (dasselbe); 23b—24b (ausführliche Schöpfungstheorie aus den bekannten Elementen); 25—26 (Kol); 29b (Barsilai, Kol); 34a—35b (Urluft, Urlicht, Choschech, die bekannte Schöpfungstheorie mit Einflechtung von Elementen aus der Tiamatsage, für die die Quelle: בספרי קדמאי angegeben wird); 36b (Hekhal, Kol: Ps. 29); 39 (Kol); 42—43 (10 Seph., 10 Geb., 10 Schöpfungsworte); 43b (Urluft, Kol); 50ab (Urluft-Tiamatsage); 51ab (Barsilai-Aziluth: der Kampf gegen SMAL); 55 (Barsilai, Kol); 56b—58b (dasselbe, Choschech, Kampf der „Rechten“ gegen die „Linke“); 60b (Kol); 62b (heiliger Thau, Manna); 68b: Thoseftha (neue, kurze Konzeption, Hekhal); 69b (Gehirn u. Schale); 78b (Urlicht; Masol); 79b—82b (Urluft, Choschech, Kol; Barsilai, 10 Gebote = 613 Gebote); 83a—84b (dasselbe); 85—86 (613 Gebote aus den verschiedenen Teilen des heiligen Königs; Siwwug); 88a (der Thau); 108ab (Barsilai; Gehirn und Schale); 110—111 (die Stimme der „anderen Seite“); 122b (neue Konzeption; Doppelgehirn; Siwwug; Kol); 126b (Urluft, Urpunkt); 127ab (Hekhal, Urlicht); 140bf. (Heiligtum, heiliges Land; Gehirn und Schale); überhaupt wird im Abschnitt Theruma (126a—179a), gelegentlich der Besprechung des Stiftzelts, viel mit den Lehrsätzen vom himmlischen und irdischen Heiligtum operiert und die Bedeutung des Hohenliedes hervorgehoben; 146a (Kol); 147b (Urlicht, Hekhal, Gehirn und Schale); 149b (Urlicht, Choschech); 151b—152b (Urlicht, Heiligtum, Siwwug der Cherubim); 155a (אבי״ע; אור וחשך); 159a—160b (Urlicht, Heiligtum, rechte und linke Seite); 160b—162b (die Thora als Logos, Urlicht, Urpunkt); 166b—168a (Urlicht, Choschech, das Licht von Links, das weibliche Prinzip); 175b (neue Konzeption); vom Abschn. Thezawweh (179b—187b) gilt, in geringerem Masse, dasselbe, wie vom Abschn. Theruma; 184ab (Urlicht, Urpunkt, Kol); 186b (Siwwug, Lulab, Ethrog); 188b—191a (Barsilai); 195 (Kol, Barsilai); 200a (Hekhal, Urpunkt, Thora); 201a—202b (Lufttheorie, Kol); 202b—217b: die Ausführungen über den Sabbath und die Seele beruhen auf der Schöpfungstheorie, auf welche fortgesetzt Bezug genommen wird.

Wir können diesen Nachweis, der sich bis zum letzten Blatt fortsetzen liesse (s. beispielsweise II, 238—39; III, 111ab, 245b u.), hier abbrechen. Es ist zur Genüge erwiesen, dass der Sohar in seinen systematischen Gedanken das Produkt einer innerliterarischen Entwickelung ist, deren Ausgangspunkt der Jezirakommentar Saadjas bildet. Man darf es nun mit aller Entschiedenheit aussprechen, dass es den Kabbalisten, nicht sowohl um einen Protest

gegen die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts, oder, wie man mit Vorliebe zu sagen pflegt: gegen den Dualismus, oder gar besonders gegen den Dualismus Maimunis, als vielmehr um die Befriedigung der wiedererwachten Neigung zum Mythos zu tun war. Die prinzipiellen neuplatonischen Lehren sind, so seltsam das auch klingen mag, fast nur zufällig charakteristische Momente des kabbalistischen Weltbildes geworden. Das Weltbild der Kabbala ist in seinen Grundzügen bei Bachja und Barsilai bereits fertig, obschon sie auf dem Boden der Lehre von der Schöpfung aus dem absoluten Nichts stehen. Ein weiteres Fortschreiten in der Merkabalehre, die Barsilai neubelebt hatte, führte jedoch von selbst dazu, sich an die neuplatonischen Quellen anzulehnen, was allerdings den bewussten Widerspruch gegen die Schöpfung aus dem Nichts und den Intellektualismus zur Folge haben musste. Es mutet seltsam an, wenn man von der „Entwickelung“ der prinzipiellen Lehren der Kabbala so spricht, als ob diese die Folge eines Entwickelungsprozesses sein mussten oder waren. Dazu bedurfte es keiner Entwickelung, diese Lehren waren schon längst durch die verschiedenen Schulen ausgebildet und in wohl gegliederten und sehr verbreiteten Systemen niedergelegt. Ehrenpreis führte das Bedürfnis nach Entwickelungsetappen dazu, die Doppelemanation als ein vom Buche Themuna eingeführtes neues Moment anzusehen (S. 43—44). Wir haben bereits gesehen, dass diese von Bachja herrührende Lehre schon in Aziluth und Bahir die kabbalistische Modifikation erhalten hat. Dasselbe gilt von der Frage, ob der Bahir den Terminus En-sof kennt (S. 22.). Am Terminus liegt nichts, die Frage ist nur, ob der Bahir die absolute Unerkennbarkeit Gottes (für die E. merkwürdigerweise konsequent den Ausdruck „absolute Transszendenz“ gebraucht) behauptet. Einer Entwickelung brauchte es hier nicht, diese Lehre war um die fragliche Zeit sehr verbreitet, und missverständlicherweise hat man sie auch Maimuni zugeschrieben. Es kann aber nach unseren obigen Zitaten keinem Zweifel unterliegen, dass sich Bahir diese Lehre angeeignet hat. Wir haben übrigens bereits darauf hingewiesen, dass auch der Ausdruck En-sof in Bahir bereits in Bildung begriffen ist, Grätz hat also doch Recht, wenn er sagt, dass der Terminus En-sof im Buche Bahir „hingehaucht“ wird. Aus den Zitaten kann man übrigens leicht feststellen, dass auch dieser Ausdruck in seiner ersten Bildung auf Saadja (eigentlich auf Jezira) zurückgeht. —

Ebensowenig aber wird man sich darauf einlassen können, mit D. H. Joel: Die Religionsph. d. S., die Lehre von der Emanation aus dem Sohar hinauszuinterpretieren, S. 59 f., 123—137; mehr Beachtung verdient die Ansicht Joels S. 330,2, dass der Verf. des Sohars sich der philosophischen Tragweite der geäusserten Ansichten nicht recht bewusst war, nur muss man dabei, statt an die Naivität eines alten Verfassers, an die mangelhafte philosophische Einsicht mythenbildender Homiletiker des dreizehnten Jahrhunderts denken. Das kabbalistische Weltbild ist seinem Ursprunge darin treu geblieben, dass es die feine Körperlichkeit der Urluft, trotz aller Anläufe dazu bei ihren spekulativen Vertretern, nicht los geworden ist. Das komplizierte Sephiroth-System geistig gedacht würde beinahe eine noch grössere Verwirrung bedeuten, als wenn man sich eine feine lichtartige Materie, den Or-Bahir oder Sohar, als Substrat denkt. Die absolute Unerkennbarkeit Gottes pflegt zwar so verstanden zu werden, als ob damit in der Unkörperlichkeit Gottes ein Fortschritt erreicht wäre. Wir werden jedoch, bei der Kritik des Plotinischen Systems, sehen, dass diese mit der Emanation

des Körperlichen aus dem Geistigen verbundene Lehre in Wahrheit schon bei Plotin das Gegenteil davon bedeutet. Das ist aber in noch höherem Grade bei der Kabbala der Fall. Der Streit der späteren Kabbalisten über die Frage, ob die Sephiroth das *Wesen* Gottes, oder seine *Organe* sind (עצמות או כלים), wobei sich beide Parteien auf die Aussprüche der ältesten kabbalistischen Klassiker berufen können, hat von unserem Gesichtspunkte aus kein philosophisches Interesse. In beiden Fällen ist die *Unkörperlichkeit* Gottes *nicht* gewahrt. Vom philosophischen Standpunkte aus kann das Körperliche aus dem Unkörperlichen nicht hervorgehen, und die echten Kabbalisten gaben sich hierin keiner Täuschung hin. Ihre Neigung zum Mythos wurzelte eben in der Unzulänglichkeit ihrer Denkungsart, die sich bei einem rein geistigen Prinzip des Seins nicht beruhigen, richtiger zur Erfassung eines solchen nicht aufschwingen konnte. — Joel, der, trotz aller gutgemeinten Interpretation, die Emanation des Körperlichen aus der aus dem Nichts geschaffenen geistigen *Ursubstanz* zugeben muss, unternimmt es vergeblich, diesen Prozess unserem Verständnisse nahezubringen; s. S. 163, 272—278, 290 u. Die Sephiroth mit ihren verwickelten Funktionen sind nach Joel reale *geistige Wesen*; sie werden nicht direkt angebetet, aber sie lenken unsere Aufmerksamkeit auf die betreffenden Attribute Gottes, S. 285, und das ist noch immer *Religionsphilosophie*!

b. Philosophie.

Der Streit um die Philosophie nach dem Tode Maimunis hat, wie bereits erwähnt, die literarisch philosophische Produktion nicht unterbrochen, vielmehr äussert sich der literarische Schaffensdrang auf dem Gebiete der Philosophie in der nachmaimunischen Perjode (1200—1500) in einer unübersehbaren *Fluth* von Schriften auf allen Gebieten der Philosophie. In der klassischen Perjode gab es im Grunde nur *eine* Form, seine Gedanken über philosophische Fragen zu äussern: die *systematische Darstellung*. Neben der imposanten Reihe der systematischen Werke verschwinden die wenigen exegetischen und homiletischen Werke in ihrer Bedeutung für die Entwickelung der Philosophie vollständig im Hintergrunde. Anders in der nachmaimunischen Perjode. Wenn wir auch, unserer Aufgabe entsprechend, die wenigen systematischen Schriften, die uns diese Zeit bringt, in den Vordergrund rücken werden, so befinden sich doch diese numerisch in solch verschwindender Minorität, dass sie an dem Gesamtgepräge dieser Perjode nur wenig ändern. Die literarische Produktion dieser Zeit zeichnet sich, *äusserlich* wenigstens, durch *Unselbständigkeit* aus. Man schreibt nicht mehr eigene Systeme der Philosophie, lehnt vielmehr seine philosophischen Gedanken entweder an die Werke früherer Philosophen an, oder man bringt sie jedenfalls in einem weniger exponierenden und weniger verpflichtenden literarischen Rahmen vor. Man schreibt *Enzy-*

klopädieen, Einteilungen der Wissenschaften, Anleitungen zum Studium der Philosophie, übersetzt die Kompendien, Aristoteles-Kommentare und Abhandlungen der arabischen Meister, besonders die des Ibn-Roschd (später übersetzte man auch lateinische Werke; die arabisch geschriebenen Werke der jüdischen Philosophen sind grösstenteils schon in der klassischen Perjode ins Hebräische übersetzt worden), schreibt Superkommentare, Glossen, Anmerkungen und Kritiken, philosophisch gehaltene Kommentare zu biblischen Schriften, Homilien zu willkürlich oder nach gewissen Gesichtspunkten ausgewählten und gruppierten Stellen aus dem biblisch-talmudischen Schrifttum, entschliesst sich aber nur selten zur Abfassung kleinerer oder grösserer ganz selbständigen, systematisch angelegten Schriften[1]). Und auch unter diesen wenigen gibt es keine (davon sind auch die Schriften Gersonides und Crescas nicht auszunehmen), die von vornherein als ein alle Fragen umfassendes System gedacht und angelegt worden wäre. Und selbst diejenigen Werke, wie die der genannten und in geringerem Masse auch anderer Philosophen, welche es aus dem engeren Kreise eines Einzelproblems heraus zu einem umfassenderen systematischen Aufbau ihrer Gedanken gebracht haben, liessen bedeutende Probleme, darunter solche, welche in der klassischen Perjode im Mittelpunkte des Interesses gestanden haben, fast ganz ausserhalb des Kreises ihres intensiven Interesses und begnügten sich mit kurzen summarischen, oft auch nur gelegentlichen Bemerkungen. Diese Erscheinung darf nicht von vornherein als ein Verfall der philosophischen Kräfte im Judentum gedeutet werden. Bei tieferem Eindringen in den Zusammenhang der Vorgänge auf allen Gebieten des geistigen Schaffens im Judentum gelangt man bald zur Ueberzeugung, dass wir es hier mit einer bedeutsamen nationalen Kraftäusserung zu tun haben. Die jüdische Philosophie hat mit Maimuni eine Höhe erreicht, dass es bereits an der Zeit war, dem Judentum die philosophischen (wie die allgemein wissenschaftlichen) Bildungsmittel als eigenen Besitz einzuverleiben. Noch zu Lebzeiten Maimunis beginnt die Uebersetzungstätigkeit. Jakob ben Machir übersetzt (im Jahre 1189) das Kompendium der Logik Ibn-

---

[1]) S. darüber Steinschneider, Hebr. Uebers., Teil I. Von Mitteilungen von Einzelheiten aus diesem grundlegenden Werke kann an dieser Stelle umsomehr abgesehen werden, als Einiges davon in den „Biographisch-literarischen Notizen" des zweiten Bandes dieser Schrift mitgeteilt werden wird. —

Roschds. Die Motive des Einzelnen bei seiner Einzelarbeit mögen wie immer geartet sein, Jakob b. Machir mag zufällig gerade auf dieses Buch geraten sein, für die geschichtliche Betrachtung ist diese Uebersetzung der Anfang der Jahrhunderte anhaltenden Tätigkeit, dem Judentum die Klassiker der Philosophie in seiner eigenen Sprache zugänglich zu machen. Unser Zeitabschnitt kann im Verhältnisse zum vorhergehenden die hebräische Perjode genannt werden. Die Klassiker der Philosophie werden ins Hebräische übersetzt, und alle philosophische Gedankenarbeit äussert sich in der Sprache der Väter, und selbst wer noch arabisch schreibt, übersetzt selbst sein Werk ins Hebräische (so der Verf. der ersten philosophischen Enzyklopädie des Judentums, s. w. u.). Und der Umstand, dass diese Bewegung unter den arabisch sprechenden Juden zu einer Zeit begann, wo das Arabische von weiten Kreisen der philosophisch interessierten Juden noch gesprochen wurde, zeigt uns, dass die Tendenz dieser Bewegung der tatkräftige Wunsch war, die jüdische Literatur als solche durch die philosophischen Werke zu bereichern, um die Juden aller Länder in den Stand zu versetzen, sich philosophische Bildung anzueignen und die philosophische Gedankenarbeit fortzusetzen. Ein „einsichtiger Liebhaber der Wissenschaften", Josef ben Israel, aus einer Gelehrtenfamilie in Toledo, fasste den Plan, die physikalischen Schriften der Philosophen ins Hebräische übersetzen zu lassen. Es ist das Bestreben unverkennbar, die wissenschaftliche Literatur der Juden, die mit der Uebersetzung mathematischer und astronomischer Werke schon früher (Abraham b. Chija, Abraham ibn Esra) und gleichzeitig auch mit der Uebersetzung medizinischer Werke begonnen hatte, durch die Klassiker der Philosophie, und nach dem bekannten Studienplane zunächst mit den physikalischen Werken zu vervollständigen. Samuel ibn Tibbon, der Uebersetzer des More Maimunis, dem dieser ehrenvolle Auftrag übertragen worden ist, hat allerdings nur eine einzige Schrift Aristoteles, die über die Meteore, ins Hebräische übersetzt. Aber aus seinen Mitteilungen erfahren wir, dass der Grund hierfür, dass auch im weiteren Verfolge nicht direkt die Schriften der alten Philosophen, Plato und Aristoteles, sondern die Bearbeitungen derselben durch die arabischen Peripatetiker der Gegenstand der hebräischen Bearbeitungen waren, nicht allein darin zu suchen ist, dass die arabischen Peripatetiker, besonders Ibn-Roschd, Mode waren. Samuel ibn Tibbon musste sich für die setzung der genannten Schrift erst mühsam einen zuver-

lässigen arabischen Text sichern[1]). Der Schwerpunkt liegt aber auch gar nicht in der Uebersetzungstätigkeit an sich, sondern in der Bearbeitung, die fast ausschliesslich von „Nichtarabisten“, d. h. von solchen, die des Arabischen gar nicht, oder doch nur wenig kundig waren, geleistet worden ist.

Die meisten dieser Glossatoren und Kommentatoren waren die hervorragendsten selbständigsten Köpfe, deren Arbeit auf die Formulierung ihres eigenen philosophischen Standpunktes gerichtet war. Mit Ausnahme Crescas sind alle hervorragenden Systematiker unserer Perjode: Jakob Anatoli, Jedaja Penini, Hillel di Lombardia, Gersonides, Narboni (sowie Josef Schemtob u. Andere), mit hebräischen Bearbeitungen peripatetischer Werke vertreten. Und damit berühren wir das andere Moment, auf das die Veränderung in der Art der literarischen Produktion hinweist:

Die ersten beachtenswerten Produkte der philosophischen Literatur nach dem Tode Maimunis sind keine selbständigen Arbeiten. Die philosophischen Homilien Jakob Anatolis, des Schwiegersohnes Samuel ibn Tibbons, „Malmad hat-Thalmidim“ (Zum Studium für die Jünger), die eine homiletische Darstellung der Philosophie Maimunis bietet, die Enzyklopädie „Midrasch ha-Chokhma“ des Jehuda b. Salomon Kohen ibn מתקה aus Toledo (geb. 1219)

---

[1]) S. Hebr. Uebers. S. 54 und 132, und dazu S. XIX 21 u. 502. Ich kann die Bemerkung Steinschneiders S. 132, dass die seltene Erscheinung einer direkten Uebersetzung eines Aristotelischen Textes daraus zu erklären sei, dass dies „nicht lange nach dem Tode des Averroës“ war, „ehe die Commentare des letzteren ins Hebräische übersetzt waren“, und ferner, dass die Uebersetzung Tibbons (am Anfange des 13 Jahrhunderts) „die erste bekannte Uebersetzung einer aristotelischen, ja einer philosophischen nichtjüdischen Schrift aus dem Arabischen“ sei, mit der S. 54 mitgeteilten Tatsache, dass Jakob ben Machir seine Uebersetzung des Kompendiums der Logik von Ibn-Roschd am 5 od. 4 Kislev 50 (10 od. 9 Nov. 1189) beendet hat, nicht in Uebereinstimmung bringen. Auch sonst erscheinen die Angaben Steinschneiders über die erste Uebers. eines philosophischen Werkes ins Hebräische etwas schwankend; s. noch S. 273, 350, 355 und 373. — Eine ähnliche Erscheinung wie die jüdische nach Maimuni bietet die deutsche philosophische Literatur nach Kant: Verdeutschung und Bearbeitung der Klassiker der Philosophie ist eine der hervorragendsten Leistungen des XIX Jahrhunderts. — Auch in der Stellung des führenden Geistes tritt eine grosse Aehnlichkeit zu Tage: Dort erschöpft sich das philosophische Denken in der Interpretation Maimunis, hier in der Interpretation Kants.

und die Enzyklopädie Deoth hap-Pilusiphim" (die Ansichten der Philosophen) Schemtob Falaqeras (Zeitgenosse des Ersteren) sind, von Uebersetzungen und Kommentaren abgesehen, die einzigen das Gesamtgebiet der Philosophie umfassenden Arbeiten des dreizehnten Jahrhunderts. (Nach Manchen ist noch die Enzyklopädie „Scha'ar hasch-Schamajim" — „Pforte des Himmels" — des Gerson b. Salomo (geschrieben etwa 1240) dazu zu rechnen: H. U. S. 9—17). Bedenkt man nun, dass in dieser Zeit die Klassiker der Kabbala entstanden sind, so kann man nicht umhin, in der philosophischen Gedankenarbeit einen entschiedenen Rückgang festzustellen. Aber auch diese Erscheinung ist nicht genügend gewürdigt, wenn man sie auf die „bekannte" geschichtliche Tatsache zurückführt, dass nach jedem grossen geistigen Aufschwung eine Erschlaffung einzutreten pflegt. Diese Tatsache soll im Allgemeinen nicht bestritten werden, nur muss man in jedem speziellen Falle auf die besondere Bedeutung der Erscheinung eingehen und den geistigen Sättigungspunkt, damit aber auch den neuen Triebpunkt aufsuchen, der den neuen Aufschwung, so ein solcher in der Vergangenheit stattgefunden hat, oder für die Zukunft angestrebt wird, bedingt hat, oder in Aussicht stellt. In unserem Falle sind wir dazu umso dringender gehalten, als wir bald einen neuen Aufschwung der Philosophie im Judentum zu verzeichnen haben. Die Ursache der Erschlaffung ist hier, wie in ähnlichen Fällen, gerade der grosse Aufschwung, den die jüdische Philosophie in ihrem hervorragendsten Vertreter, Maimuni, genommen hatte. Fast alle Probleme der Philosophie sind von Maimuni bis zu dem Punkte diskutiert und geklärt worden, den man für jene Zeit als den geistigen Sättigungspunkt bezeichnen kann. Es musste eine geraume Weile dauern, bis sich eine neue Orientierung vollzogen hat. Ungedeckte Angriffspunkte hat es bei Maimuni genug gegeben, aber der Widerspruch in Einzelheiten genügte durchaus nicht, um eine neue Blüte der Philosophie herbeizuführen. Dazu musste es einen Zentralpunkt, ein ungeklärtes Grundproblem geben, dessen sich Maimuni, aus welchen Gründen immer, nicht genügend angenommen hat. Und hier tritt jenes zweite Moment in Aktualität, von dem wir oben sprachen, und aus dem sich die allgemeine Charakteristik der nachmaimunischen Philosophie ergibt. Die oben erwähnte Tatsache, dass die hervorragendsten Systematiker unserer Perjode zugleich mit den bedeutendsten hebräischen Bearbeitungen der peripatetischen Werke vertreten sind, hat für die Entwickelung der Philosophie dieses Zeitraumes eine

tiefere Bedeutung: Durch das eingehende Studium der arabischen Peripatetiker, besonders aber der Werke Ibn-Roschds, mussten die jüdischen Philosophen auf eine Lücke im Systeme Maimunis aufmerksam werden, die tatsächlich zum Ausgangspunkte der neuen Blüte der jüdischen Philosophie geworden ist. Das Problem der Seele, die Psychologie, gerade das Problem, in dessen Diskussion die überragende Originalität Ibn-Roschds sich geltend macht, fand im philosophischen Hauptwerke Maimunis keine meritorische Behandlung. Diese Lücke, die durch die Behandlung dieser Frage in den „Acht Kapiteln" nicht als im voraus ausgefüllt angesehen werden kann, hat, wie wir sehen werden, ihren Grund in der systematischen Stellung Maimunis in diesem Problem. Es gehörte nun einige Orientierung dazu, auf diese Lücke aufmerksam zu werden, noch mehr aber um von diesem Problem aus zu einer neuen fruchtbaren Diskussion einiger, wenn auch nicht mehr aller wichtigen Probleme der klassischen Perjode zu gelangen. Maimuni ist noch zu seinen Lebzeiten zum hervorragendsten Klassiker der jüdischen Philosophie geworden, kurz nach seinem Tode werden seine Werke von seinen Verehrern in die gleiche Linie mit Bibel und Talmud gestellt, eine Stellung, die Maimuni fast noch bis auf den heutigen Tag behauptet. Der erste Systematiker nach Maimuni, Hillel di Lombardia, rühmt sich in einem Briefe, der beste Kenner des More unter den Juden seiner Zeit zu sein (טעם זקנים, S. 72). Unter den Quellen der Philosophie wird nebst Bibel, Talmud und die „Bücher der Weisheit" besonders noch der More genannt (Arama, Einleitung). Einzelne Kapitel des More werden zum Ausgangspunkte ganzer Werke (besonders Isak Abravanel), viele befriedigen ihre Ambition und auch ihr inneres Bedürfnis, zu den höchsten Fragen der Philosophie Stellung zu nehmen, dadurch, dass sie Kommentare zum More schreiben. Die bedeutendsten Philosophen dieser Perjode, Gersonides, Narboni und Crescas, bilden ihre Gedanken in der Auseinandersetzung mit Maimuni, überhaupt gibt es schlechthin kein irgendwie philosophisch gerichtetes Buch nach Maimuni, das sich mit diesem nicht auseinandersetzt. An den „Geheimnissen" des More erprobt sich der Scharfsinn aller Philosophen und Kommentatoren, besonders auch der wirklich bedeutende Scharfsinn eines Narboni, der aber, trotz seiner triumphierenden Sicherheit, diese Geheimnisse zumeist nicht erraten hat. Bei dieser überragenden Grösse Maimunis konnte ein neuer Aufschwung der Philosophie nur von der Psychologie, von dem Problem aus eingeleitet werden, das Maimuni nicht nach allen

Richtungen durchforscht, in dem er wichtige Fragen ungelöst gelassen hat: Das erste bedeutende Buch auf dem Gebiete der systematischen Philosophie ist denn auch das Buch des Hillel di Lombardia, „Thagmule han-Nephesch“ (Vergeltungen der Seele). Die ganze folgende Philosophie dieser Perjode behält das charakteristische Gepräge dieses Buches, alle Philosophie ist im Grunde Psychologie, das Seelenproblem ist stets der Ausgangspunkt und der weitere Hintergrund aller anderen Probleme. Die hervorragendsten Probleme der klassischen Perjode, die Attributenlehre und der Beweis für das Dasein Gottes, treten selbst bei dem umfassendsten Philosophen der ganzen Perjode, Gersonides, ganz in den Hintergrund, und werden nur in dem Masse behandelt, in welchem sie zur Diskussion des Seelenproblems beitragen. Und selbst die Schöpfungsfrage, die bei Gersonides zur selbständigen Diskussion gelangt ist, wird nur aus dem Gesichtspunkt des Seelenproblems heraus behandelt. Crescas ist der einzige Philosoph unserer Perjode, der die Hauptprobleme der klassischen Perjode wieder stark in den Vordergrund rückt, aber man muss nur an seine Lehre vom „Zwecke alles Seins“, den amor dei intellectualis, die er im Gegensatze zu Maimuni formuliert, erinnern, um sich darüber klar zu werden, dass auch sein System aus dem psychologischen Problem heraus sich aufgebaut hat[1]).

Dieser neue Gesichtspunkt bringt es mit sich, dass in der nachmaimunischen Philosophie die Gruppierung der Philosophen nach dem Schema der klassischen Perjode sich nicht mehr mit jener Konsequenz durchführen lässt, die wir in der Darstellung dieser Letzteren sehen werden. Die Grenzen zwischen den Standpunkten der Physik und Metaphysik sind nicht mehr so bestimmt und deutlich, wie früher. War ja schon der neue Ausgangspunkt bis

---

[1]) Da Hillel wahrscheinlich deutscher Abkunft war, HU. 113, 42, so wäre das deutsche Judentum, das sich an der Philosophie d. Mittelalters nur wenig beteiligte, dadurch würdig vertreten, dass ein deutscher Jude die systematische Philosophie der nachmaimunischen Perjode eröffnet. Hillel teilt sich auch mit seinem Gegner, R. Serachja, in das Verdienst, arabische Philosophie, die er in Toledo, besonders in den Werken Aristoteles-Ibn Roschd, eifrig gepflegt hatte (Thagmule, 18a), nach Rom und Mittelitalien verpflanzt zu haben; über Hillel als Uebersetzer s. HU. S. 788, Einl. zu Thagmule S. 8f. — Der Schwerpunkt der Leistung des deutschen Judentums in der jüdischen Philosophie fällt jedoch in die neue Zeit, die mit den Namen: Mendelssohn, Maimon und Krochmal eröffnet wird.

zu einem gewissen Grade ein Präjudiz für den Standpunkt der Metaphysik. Im Allgemeinen kann man, wenn man eine Parallele ziehen will, Gersonides den Gabirol und Crescas den Maimuni der nachmaimunischen Perjode nennen. Gersonides gleicht Gabirol nicht nur in dem psychologischen Ausgangspunkt (welcher bei Gabirol, der bald die aktuellen Probleme seiner Zeit in den Vordergrund rückt, allerdings mehr formale Bedeutung hat), sondern noch mehr in Inhalt und Konzeption des Grundgedankens seines Systems: Die Sehnsucht der absolut formlosen Hyle, die Stufenleiter aller Formen bis zur höchsten intelligiblen Form zu durchlaufen, ist nach beiden Philosophen das Prinzip alles Seins und alles Werdens [1]). Die Differenz in der Bestimmung dieser höchsten intelligiblen Form, wie aller anderen Differenzen, ist in dem verschiedenen Inhalt und der verschiedenen Stellung des Seelenproblems in den beiden Systemen begründet und kann erst in der Darstellung selbst zur Anschauung gebracht werden. Crescas ist aus seiner Kritik des missverstandenen Maimuni zu einer Grundanschauung gelangt, die in Wahrheit die des richtig verstandenen Maimuni ist. Im Verhältnisse zu der klassischen Perjode herrschen in der nachmaimunischen Philosophie die Tendenzen des Standpunktes der Metaphysik vor. Daraus, wie schon aus dem psychologischen Gesichtspunkte überhaupt, ergibt sich die Vorherrschaft Platos in dieser Perjode. In dem Standpunkt der Physik werden wir, wie bereits angedeutet, eine dem modernen Platonismus naheverwandte Betrachtungsweise erkennen. Das gilt besonders von dem Standpunkte Maimunis. Die nachmaimunische Perjode entfernt sich, allmählich, in dem Masse, in welchem sie sich der Kabbala nähert, von diesem Standpunkte und greift nach und nach auf den mythischen Plato zurück.

Um das Verhältnis der Philosophen zur Kabbala richtig würdigen zu können, muss man daran denken, dass es den nachmaimunischen Philosophen mit den archäisierenden Klassikern der Kabbala, Bahir und Sohar, ebenso erging, wie den Philosophen der ersten Perjode mit manchen Produkten der basileomorphistischen und gaonäischen Mystik: sie hielten sie für echte Worte der Talmudweisen.

---

[1]) Zum Grundgedanken der Philosophie Gersonides vgl. Milchamoth, Leipzig 1866, S. 35, 37, 40, 42, 44—45, 86—87, 118—119 (hier in der Konzeption von Hallevi abhängig), 126, 138 161, 193, V, 3 = S. 220—291, 297, besonders: S. 303, 367 und 373; vgl. auch Komm. 1 Sam. 2,2, Sprüche, 8,22 f., 30,4 f. u. —

So verwunderlich das uns erscheinen mag, so ist es doch eine Tatsache, dass Hillel di Lombardia den Bahir, das literarische Produkt eines nicht viel älteren Zeitgenossen, für einen alten Midrasch hielt und darauf Wert legte, dass eine ihm bequeme Interpretation eines Schriftverses sich fast wörtlich in diesem Midrasch findet[1]). Im Anhange zu seinem Buche (S. 55a) verspricht auch Hillel eine Abhandlung über die Frage, ob es Dämonen gibt, in welcher er auch Einiges über die Gesänge der Engelscharen und die Art, wie ihre Erscheinung den Menschen sichtbar und hörbar wird, sagen will. Der scharfsinnige Philosoph Narboni schreibt eine Abhandlung über das Buch „Schiur Koma" und versucht auch, die Sephiroth und den „Baum" (die Darstellung der Sephiroth nach dem Schema eines Baumes mit Aesten) im Sinne seiner Philosophie zu deuten (H. U. S. 313—14). Man wird aber diese Philosophen deshalb noch nicht zu denen rechnen dürfen, deren Philosophie von der Kabbala beeinflusst ist. Ebenso würde man Arama, wenn seine Ansichten sonst nicht kabbalistisch gefärbt wären, allein deshalb, weil er den Sohar oft zitiert und interpretiert und mit Befriedigung konstatiert (Akedath Jizchok, Pforte VI), dass die philosophische Einteilung der Seele auch im „Geheimen Midrasch" zu finden ist, noch nicht zu den kabbalisierenden Philosophen zu zählen haben. Man hielt eben diese Literaturprodukte für alte Midraschim und man interpretierte sie im philosophischen Sinne mit demselben Eifer, wie ähnliche mystische Aussprüche unter den echten Worten der Talmudweisen. Die Wendung zum wirklichen Eindringen der Kabbala in die Philosophie tritt erst nach Crescas, dem letzten grossen Philosophen dieser Epoche, ein. Crescas Philosophie ist noch frei von den systematischen Lehren der Kabbala, aber seine Tätigkeit als Disputator gegen das Christentum hat bei ihm (wie wir in der Dogmengeschichte nachgewiesen) gewisse mystische Neigungen gefördert, die nicht nur in seiner Schrift „Zur Widerlegung der Dogmen der Christen", sondern auch in seinem Hauptwerke „Das Licht Gottes" zum Durchbruch kommen. Entscheidend für die Begünstigung der Kabbala war jedoch nicht so sehr die mystische Neigung Crescas an sich, als vielmehr die Durchbrechung der,

---

1) Thagmule-han-Nephesch, Lyck 1874, 9a: ואל תתמה על זה הפירוש, ואל יראה בעיניך רחוק, כי לא מלבי, אבל מצאתי כמעט אות באות כתוב כך בדברי רבותי (רבות' = רבותינו?) וז"ל במדרש הנקרא ס' הבהיר: אמרו רבותינו ז"ל: אי בעו צדיקי בזו (ברו) עלמא . . . . vgl. Bahir, 58. —

seit Saadja geltenden, dogmatischen Geschlossenheit innerhalb der Philosophie des Judentums, die Crescas infolge seiner mystischen Neigung vollzogen hat. Crescas bringt seine systematischen Ansichten im Rahmen einer Abhandlung über die Dogmenfrage vor, und führt dabei die Neuerung ein, die Dogmen in solche ersten, zweiten und dritten Grades einzuteilen. In dieser von Plato beeinflussten Einteilung gab es Raum für Ansichten, die er philosophisch nicht vertreten mochte. Die Dogmen dritten Grades, die „Meinungen“ (סברות), benutzt denn auch Crescas (der schon in den Dogmen zweiten Grades von christlichen Ideen bedenklich beeinflusst erscheint) als esoterische Dunkelkammer, wo er seinen mystischen Neigungen freien Lauf gewährt. Die zehnte dieser Meinungen handelt von Bereschith und Merkaba (Or Adonaj S. 69ab). Da weist er darauf hin, dass das Geheimnis dieser Wissenschaft auf dem Wege der Forschung nicht zu ergründen, dass dies dem Patriarchen Abraham bekannt gegeben und von ihm im Buche Jezira mitgeteilt worden sei, aber so, dass man dies nur durch Tradition von Mund zu Mund erfahren könne. Crescas glaubt sogar, dass man manche Stellen im More im Sinne einer nicht näher bezeichneten Geheimlehre zu interpretieren habe, obschon der Wortlaut gar nicht darauf schliessen lasse. Der Weg war gebahnt, die nächsten Vertreter der Philosophie, Josef Schemtob, Arama, und Schemto ben Josef repräsentieren bereits die kabbalistisch gefärbte Philosophie. Dass auch bei dieser neuen Kombination von Bereschith und Merkaba das Buch Jezira eine Rolle spielt, haben wir bereits bei Crescas gesehen, und macht sich dies auch bei Bibago (Zeitgenosse Aramas) bemerkbar, der auf Grund der Interpretation von Stellen aus dem Buche Jezira kabbalistisch gefärbte Ansichten äussert (Derech Emuna — „Weg des Glaubens“ — Konst. 1522, S. 80a). Aber auch von diesen Philosophen gilt bis zu einem gewissen Grade das oben angedeutete unhistorische Verhältnis zur Kabbala. Sie hielten deren Dokumente für alt und interpretierten sie so, dass einzelne Ideen derselben in ihre Ansichten eingedrungen sind. Zu dieser Stellungnahme hat zum Teile auch der Einfluss Hallewis beigetragen. Nächst Maimuni hat Hallewi den grössten Einfluss auf die Philosophie der nachmaimunischen Perjode ausgeübt, obschon sein Name merkwürdiger Weise fast von keinem dieser Philosophen ausdrücklich erwähnt wird[1]). Dieser Einfluss zeigt sich

---

[1]) Ich habe die Quellen auf diese Einzelheit hin nicht absichtlich geprüft, aber im Allgemeinen darf gesagt werden, dass der Name Hallewis sehr

erstens in den geschichtsphilosophischen Ansichten, welche in dieser Epoche auch von Seiten der Kabbala eine Verstärkung erfuhren, zweitens aber darin, dass man die philosophische Erkenntnis geringer einzuschätzen begann. Was Hallewi vom Verhältnisse der Philosophie zur Offenbarung sagte, das übertrug man auf das Verhältnis von Philosophie und Kabbala, man identifizierte einfach die Kabbala mit der Offenbarung. Dieser Standpunkt Abraham Abul'afias (Jell. Ph. u. K. I. Sendschreiben S. 21) hat sich, wie erwähnt, schon Crescas angeeignet. Ja, man kann sagen, dass der Kabbalist Botarel der Philosophie eigentlich eine würdigere Stellung angewiesen hat, als manche kabbalisierenden Philosophen. Botarel hält die Philosophie für eine der Kabbala ebenbürtige Erkenntnisart, und nennt er auch die Kabbala die „reine (hehre) Philosophie," so hält er doch die Philosophie für eine unerlässliche Vorstufe zum Studium der Kabbala, mit der sie so unzertrennlich verbunden ist, wie die Flamme mit der Glut (Jezira-Kommentar, S. 26b, 30b, 70a). Crescas hingegen sagt, dass man die Merkaba auf dem Wege der Forschung nicht erfassen könne, und ähnliche Aeusserungen finden sich auch bei anderen Philosophen dieser Zeit[1]). Wenn in den Zeiten Asriels und Latifs, der Werdezeit der Kabbala, die selbständigeren Köpfe unter den Kabbalisten der Philosophie ihre Anerkennung zollten, wenn sogar der Verfasser des Buches Ma'arecheth in dem ersten Abschnitt eine mit seinem kabbalistischen Weltbild durchaus nicht harmonisierende philosophische Anschauung frei nach Maimuni entwirft, und sich diese Wertschätzung bei Botarel (Anf. d. XV Jahrh.) und noch Späteren erhalten hat, so waren es gewiss zumeist die weniger selbständigen Geister unter den Philosophen, welche die Kabbala höher stellten als die Philosophie. Man würde ihnen aber dennoch unrecht tun, wenn man nicht bedächte, dass sie unter Kabbala nicht die geschlossene Disziplin verstanden haben, wie wir es heute verstehen. Die Philosophen waren darin weniger unterrichtet, als die Kabbalisten. Denn die Letzteren, d. h. diejenigen, die sich mit kabbalistischen Studien, sei es mit Hilfe eines Lehrers, sei es mit Hilfe von Büchern, beschäftigten, mussten doch, sofern sie nicht

---

selten, von manchen Schriftstellern, die offenkundig von ihm abhängig sind, gar nicht erwähnt wird. Crescas, der von Hallewi vielfach abhängig ist, erwähnt ihn Or Ad. S. 33a 2 und S. 52b 2. —

[1]) Siehe, z. B. Isak Abravanel, Atereth Sekenim, Amsterdam 1740, Kap. 24 Schl., S. 49 b.

in einem hohen Grade der Selbsttäuschung befangen waren, früher oder später zur Einsicht gelangen, dass der Lehrgehalt der Kabbala an sich gar keine Erkenntnis vermittelt, was für sie ein Ansporn war, sich der Philosophie zu widmen und die hier gewonnenen Gedanken in die Kabbala hineinzutragen. Die kabbalisierenden Philosophen hingegen haben in der Regel die kabbalistischen Quellen nur mangelhaft gekannt, und da sie sie für alttalmudisch hielten, so vermuteten sie, sie, die ihren ersten Erkenntnisdurst an der Philosophie gestillt hatten, in diesen Werken irgend eine höhere Weisheit. Eine historische Orientierung finden wir erst beim letzten Philosophen des jüdischen Mittelalters, Jehuda Abravanel. Er selbst entnimmt der Kabbala nur die Ideenlehre in der Konzeption der Logostheorie, aber er weiss, dass die Kabbala viel weiter geht, und teilt einige ihrer Lehren referierend mit[1].

Die häufige geschichtliche Orientierung, die uns Juda Abravanel in seinem Dialog überhaupt bietet, hat von dem hier gewonnenen Gesichtspunkte aus für die Charakteristik der nachmaimunischen Philosophie noch eine besondere Bedeutung. Mit der Wendung in der Richtung der Verschmelzung der Philosophie mit der Kabbala tritt gleichzeitig das Bestreben in den Vordergrund, Aristoteles von den Ketzereien reinzuwaschen, die ihm in der philosophischen Literatur des Judentums, besonders auch von Maimuni, in Bezug auf die Seele, ihre Glückseligkeit und Unsterblichkeit, sowie in der damit zusammenhängenden Vorsehungsfrage, nachgesagt worden sind. Josef ben Schemtob nimmt für sich das Verdienst in Anspruch, darauf zuerst aufmerksam gemacht zu haben, Andere folgen dann seinem Beispiel. Man knüpft an jene Stellen in der Nikomachischen Ethik an, von denen wir oben (S. 27,3) sagten, dass sich in ihnen eine Spur der Platonischen Begründung der Ethik erhalten hat, und führt den Nachweis, dass man auch in diesen Lehren nicht nur Plato, sondern auch Aristoteles in Uebereinstimmung mit dem Judentum findet. Dieses Bestreben, Plato

---

[1]) Dialoghi di amore, hebr. Uebersetzung: ויכוח על האהבה (Zwiegespräche über die Liebe, als Grundprinzip des Seins und Werdens), Lyck, 1871, S. 58b, s. auch 61b: über die Lehre von den Organen (כלים) und 63a; zu seiner Ideenlehre S. 5a, 6ab, 8a, 23b, 41b, 45ab, 58a (Gabirol), 59a, 64a, 81ab f. 84a u.; zur Logoslehre besonders S. 85—86. — Die Idee des Siwwug bildet die Grundlage seines Systems, allerdings in einer noch philosophischen Fassung; dem entspricht auch die Art seiner Anknüpfung an das Grundbuch der Kabbala, das Hohelied S. 86bf. —

mit Aristoteles zu harmonisieren, ist in der jüdisch-philosophischen Literatur nicht neu, wir haben es oben in der Grundfrage beider Systeme gesehen, auch bei Maimuni, der in der Ethik sich Plato angeschlossen hat. Auch das Bestreben Josef Schemtobs ist auf den Nachweis der Uebereinstimmung in der metaphysischen Grundfrage gerichtet, nur geht er dabei von der formell richtigen Ansicht aus, dass dies nur dann mit Erfolg unternommen werden könne, wenn man auch die Uebereinstimmung in der Ethik nachweist. Dazu verhilft Josef Schemtob seine Konzeption der Ideenlehre. Josef ben Schemtob, als einer der ersten kabbalisierenden Philosophen, ist noch weit davon entfernt, die Ideen als reale, mythische Wesen zu setzen. Die Ideen sind ihm vielmehr nur Gedanken Gottes. Wir erinnern uns, dass das erste Eindringen der Ideenlehre in das Lehrhaus von Jabhne ebenfalls unter dieser Uebergangsform, unter dem Begriffe eines Schöpfungsplanes, vor sich gegangen ist (S. 80). Josef Schemtob meint nun, dass Aristoteles die Ideen nur in ihrer mystischen Gestalt bekämpft, die Ideen als Gedanken Gottes hingegen die Lehre des richtig verstandenen Aristoteles, ja auch Maimunis ist[1]). Das Eindringen der Kabbala in die Philosophie führte somit, so sehr sie auch in ihren Konsequenzen eine rückläufige Bewegung zur mythologischen Gedankenbildung bedeutete, zu neuerlichen Versuchen, die Ideenlehre Platos ihres mystischen Charakters zu entkleiden und in ihrem Werte für die Problemstellung der Philosophie zu erfassen. Juda Abravanel verrät nun zwar in der ganzen Konzeption seines Systems eine sehr starke Neigung zur mystischen Auffassung der Ideen, in der historischen Orientierung jedoch stellt er sich auf den Standpunkt Josef Schemtobs, dringt aber tiefer als dieser in die Bedeutung ein, welche der Auseinandersetzung zwischen Plato und Aristoteles für die Geschichte der Philosophie zukommt: Vor Plato, sagt Abravanel, pflegten sich die Philosophen in gebundener Rede und im Mythos auszudrücken, Plato entfernte den ersten Schloss, er schrieb seine Werke in ungebundener Rede, Aristoteles entfernt auch den zweiten Schloss, den Mythos, drückt sich aber noch so tief

---

[1]) Siehe Khebod-Elohim, Ferrara 1556, Einleitung, Kap. 4: weist auf die Republik Platos (Ibn-Roschds Komm.) hin, der Josef Sch. das Hauptthema des Buches entnimmt, 10, 14, 38 Schluss; 39, 3, 7; 40 (Interpret. Aristot.), 62 u. 72; Kap. 57—61: Polemik gegen Maimunis Ablehnung der Metaphysik Aristoteles. — Von Josef Schemtob abhängig sind Arama, Pforte V, XV, und Andere. —

aus, dass seine Werke den Uneingeweihten nicht zugänglich sind (S. 22b). Aristoteles bekämpft zwar die Ideenlehre Platos, damit will er jedoch diese keineswegs in Abrede stellen, wie könnte er das! Wie Plato setzt auch Aristoteles das Gesetz des Universums in das Denken Gottes. Die Differenz zwischen beiden Philosophen reduziert sich darauf, dass Aristoteles den Sinnendingen mehr Wesenhaftigkeit zuschreibt, als Plato. Aber auch diese Differenz ist, wenn man näher zusieht, mehr methodologisch als sachlich. Die Endabsicht Beider ist auf ein und dasselbe gerichtet, Beide zusammen erfüllten durch die verschiedene Konzeption des Gedankens eine wichtige geschichtliche Aufgabe: Vor Plato herrschte ein absoluter Sensualismus, die Idee eines nichtsinnlichen Seins war den ersten griechischen Philosophen unfassbar. So begründete Plato das Recht des Idealismus. Ebenso aber wie Plato zur Uebertreibung im Idealismus, war Aristoteles, eben durch die Verbreitung und die einseitige Auffassung, welche die Lehre Platos gefunden, zur Uebertreibung im Sensualismus gezwungen: Aristoteles begründete das Recht des Sensualismus (S. 82ab).

In den letzten Sätzen konnten wir uns zur Wiedergabe der Gedanken Abravanels der Sprache Cohens bedienen, der die von Plato und Aristoteles geleistete geschichtliche Aufgabe in fast demselben Gedankengange formuliert (Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1885, Einleitung). Damit wollten wir zum Ausdruck bringen, dass die Tendenz der jüdischen Philosophie, sich die vom Mythos befreite Ideenlehre Platos anzueignen, selbst da noch in aller wünschenswerten Bestimmtheit und Klarheit in die Erscheinung tritt, wo sie schon nahe daran ist, von der Kabbala abgelöst zu werden. Und es ist wahrlich kein Zufall, dass es gerade ein jüdischer Philosoph ist, der die moderne Interpretation der Ideenlehre: Platos Idee des Dinges ist nicht als reales Wesen gesetzt, sondern als Hypothese gedacht, begründet und zur Anerkennung gebracht hat: Die Idee ist die „Grundlage“, die „Grundlegung“ der wissenschaftlichen Erkenntnis. Wie in der Mathematik gehen wir in der Erkenntnis überhaupt von einer Hypothesis, von selbstbestimmten Voraussetzungen aus. Hier sehen wir die geschichtliche Stellung dieser Lehre von dem speziellen Gesichtspunkte der jüdischen Philosophie aus. Es ist dies die in die allgemeine Geschichte der Philosophie hinübergeleitete Fortsetzung eines innergeschichtlichen Prozesses der jüdischen Philosophie, die sich zu Plato stets hingezogen fühlte, aber auch stets Anstrengungen machte, seine Ideenlehre, die mehr

als ein Mal zum Nährboden des Irrationalen innerhalb des Judentums geworden ist, vom Mythos zu befreien. Der umfassendere Zusammenhang, aus dem heraus Cohen zu seinem modernen Platonismus gelangt ist, kann diesen speziellen Zusammenhang umso weniger in Frage stellen, als Cohen nicht nur in seinem eigenen System, sondern auch schon in der Interpretation Kants unter dem Einfluss der jüdischen Gedankenwelt steht. Damit berühren wir bereits den Gegenstand des folgenden Kapitels[1]).

---

[1]) Zu Cohens Plato-Interpretation s. Programm der Universität Marburg, 1878, Cohen: Platos Ideenlehre und die Mathematik, besonders S. 25—27; der Zusammenhang dieser Interpretation mit der Orientierung in der geschichtlichen Entwickelung der Erkenntniskritik tritt bei Cohen in der Einleitung zu Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1885, S. 8—22 deutlich hervor. Die Uebereinstimmung im Gedankengange mit Abravanel mögen folgende Sätze veranschaulichen: Dialog S. 82ab: כי מה שאמרתי לך מהדוגמות לא הכחיש אריסטו ואינו יכול להכחישו, אע״פי שהוא איננו קורא אותן דוגמות; וזה, כי הוא מניח, שנמצא בשׂכל האלקי הנימוס מהמציאות, ר״ל הסדר המושכל שלו . . . . אמנם אומר לך, כי להיות שאפלטון מצא הפלוסופים הראשונים היוונים, שלא היו חושבים (שימצאו) לא מהות ולא עצם ולא יופי אחר אלא הגשמיים, והיו חושבים הכל אין ואפס זולת הגופים, הוצרך לרפאות אותם בהפך, כמנהג הרופא האמתי, בהראותו להם, שהגופים מעצמם אין להם שום מהות ושום עצמות ושום יופי, כמו שהוא האמת, ואין להם אלא צל מהמהות והיופי הבלתי גשמי מהדוגמות של שכל האומן העליון הבורא. וארסטו שמצא, שע״י למוד אפלטון הפלוסופים כבר היו רחוקים מכל וכל מן הגופים, בחשבם, שכל יופי ומהות ועצמות יהיה בדוגמות, ושהעולם הגשמי הוא אפס, בראותו, שבשביל זה היו מתעצלים בידיעת הדברים הגשמיים ובפעולות שלהם . . . לכן ראה, שהיה עת למזוג את הלימוד שהיה בקצה האחרון, כי אולי בהמשך הזמן היו יוצאים חוץ מכוונת אפלטון . . . .; Theorie der Erfahrung, S. 16—17: „Mit dieser Gipfelung des Platonischen Idealismus war jedoch zugleich das Uebergewicht des Vernunftdenkens über alle sinnliche Wahrnehmung stabil gemacht. Der Schwerpunkt war gänzlich in das Denken gelegt; und dass die Sinne auch an ihrem Teile mitzuwirken haben, dieser Ausgangspunkt Platons trat zurück. . . In dieser Einseitigkeit der Platonischen Darstellung, und in der Halbheit, mit welcher in diesem Betracht der Platonische Idealismus in die literarische Erscheinung trat, liegt sein Mangel: liegt zunächst das geschichtliche Recht des Aristoteles". — S. 18: „So erkennen wir bezüglich dieser philosophischen Grundfrage das geschichtliche Verdienst des Aristoteles darin, dass er dem Sensualismus in berechtigten Schranken Wort und Geltung verschafft hat . . . neben und vor der Form, die nachher ihren substantiellen Wert empfing, neben und vor der Entelechie des Zweckes, in der alle Ursachen zusammengefasst wurden, galt es das Einzelne, galt es den Stoff, galt es die Möglichkeit anzuerkennen." — Ueber

Drittes Kapitel.

Orientierung und Disposition.

Eine auf Systematik gerichtete Rekonstruktion von philosophischen Systemen, auf deren gemeinsamer Grundlage der Darsteller selber steht, lässt eine voraufgehende Orientierung umso dringlicher erscheinen, wenn der eigene systematische Ausbau auf dem Boden der kritischen Philosophie gegründet werden soll, von der die Meisten nur wissen, dass sie alle Metaphysik „zermalmt" hat. Denn so erfreulich auch die Tatsache an sich ist, dass, trotz der vielen neuen metaphysischen Systeme, welche das letzte Jahrhundert entstehen sah, das Bewusstsein von jener Zermalmung nicht erloschen ist, so bedauerlich ist es doch, dass die ebenso evidente Tatsache, dass die Kritik aller spekulativen Metaphysik es eben war, die die systembildende Kraft des ethischen Monotheismus über allen Zweifel gesichert hat, nicht ebenso zuversichtlich auf allgemeines Verständnis rechnen darf. Nicht als ob wir schon hier die Umrisse der dritten Aufgabe der jüdischen Philosophie entwerfen und zeigen wollten, wie wir es verstehen, wenn wir unsere Arbeit heute, unter den für das kritische Gewissen so ganz veränderten Verhältnissen, als eine Fortsetzung der Arbeit der jüdischen Philosophen des Mittelalters bezeichnen. Das ist zunächst noch nicht nötig. Die Aufgabe, die wir der systematischen jüdischen Philosophie stellen, darf, nicht nur im Hinblick auf die Schwankungen des Begriffes der Philosophie als Transszendentalphilosophie in Bezug auf Aufgabe, Umfang

---

die Hypothese als Grundlage der naturwissenschaftlichen Forschung bei Aristoteles und der Saadja-Gruppe, besonders bei Maimuni, s. die Darstellung. — Auch in Bezug auf die Methode Platos und Aristoteles finden wir eine Uebereinstimmung in der Beurteilung: Dialog, S. 22b: אפלטון האלקי, ברצותו להרחיב החכמה הסיר ממנה מנעול אחד, והוא השיר, אבל לא השני מהדבור בחידות . . . . ארסטו, שהתאוה יותר והשתדל להרחיב החכמה רצה להסיר גם מסגר החידה עם דרך והמצאה חדשה . . . ודבר בדרך מופתי פשוט, אמנם כי נהג דרך נפלא בדבורו כ״כ בקיצור וכ״כ בעומק וקושי . . . . . Kants Theorie der Erfahrung S. 575: „Platon war es (d. Systembauen) durch seinen Stil versagt; seine Kunstwerke stehen in der Mitte zwischen den Lehrgedichten seiner Vorgänger und der Architektonik seines grossen Schülers. Aristoteles selbst ist kaum in Einem unversehrten Werke uns erhalten, so dass wir nicht entscheiden können, ob auch stilistisch der definitive Vortrag seiner Lehren das Gepräge trage, welches dem dualistischen Gehalte derselben entsprechen könnte." — Ueber den Dualismus Aristoteles siehe das nächste Buch. —

und Methode derselben gerade in neuerer Zeit, auf Toleranz rechnen. Wenn wir den monotheistischen Gedanken als den Schlüssel ansprechen, mit dem die von den Einzelwissenschaften zu Tage geförderten, mit ihren Mitteln nicht mehr zu lösenden neuen Rätsel gelöst werden können (S. 10), und so von einem System der jüdischen Philosophie dieselbe Leistung erwarten, wie unsere Philosophen des Mittelalters, denen dieser Gedanke oft als Erklärungsprinzip für noch theoretisch, auf dem Gebiete der Einzelwissenschaften zu behandelnde Tatsachen gedient hat, so haben wir von Seiten der Transszendentalphilosophie keinen Widerspruch zu besorgen. Welche Stellung immer der Transszendentalphilosoph zum monotheistischen Gedanken einnehmen mag, die formale Kapazität der monotheistischen Idee zur Bildung eines Systems der Transszendentalphilosophie wird er, schon im Interesse seiner eigenen Philosophie, unangetastet lassen müssen. Eher ist der Widerspruch von Seiten der Religion zu erwarten. Sie wird von der Aussicht, Philosophie zu werden, gar nicht erbaut sein. Sie konnte sich das allenfalls im Mittelalter noch gefallen lassen, als sie den Wissenschaften Erklärungsprinzipien an die Hand geben und sie beherrschen konnte. Sie wird sich aber jetzt dagegen sträuben, ihren Hauptgedanken aus einem Gedanken eine Idee, im besten Falle ein Ideal werden zu lassen. Der Gedanke verbürgt einen lebendigen, persönlichen Inhalt, eine Idee kann auch imaginär sein (Wundt). Der Monotheismus hat gewiss kein Interesse an einem vorstellbaren Inhalt des Gottesgedankens, das Gegenteil ist der tiefe Sinn seiner Lehre, aber er besteht auf dem unzweideutigen, persönlichen Sein Gottes. Erst wenn wir erklären, dass das unzweideutige, persönliche Sein Gottes, nicht die Voraussetzung, aber den unverrückbaren Zentralpunkt unseres Denkens bildet, werden Religion und Transszendentalphilosophie die gleiche Forderung, freilich in entgegengesetzter Absicht stellen: Der Gottesgedanke soll zugleich theoretisches Erklärungsprinzip sein. Für die Religion wird das die Bedingung sein, unter der sie Philosophie werden mag, für die Transszendentalphilosophie die Methode, den Gedanken in einen imaginären Schein aufzulösen. Liesse sich aber zeigen, dass diese Forderung von beiden Seiten zu Unrecht, vielleicht im schlecht verstandenen eigenen Interesse gestellt wird, so würde sie gewiss von beiden Seiten zurückgezogen werden. Und in der Tat, es lässt sich zeigen, dass einerseits die persönliche Realität Gottes dessen Verwendung als theoretisches Erklärungsprinzip nicht nur nicht erfordert,

sondern auch ablehnt und ablehnen muss, und dass andererseits die Forderung, ein jeder Gedanke müsse theoretisches Erklärungsprinzip werden können, gar nicht gestellt werden kann und von Kant auch gar nicht gestellt worden ist. Denn dass der Mensch ein persönliches Wesen, so zum Beispiel „sich selbst (nach dem Zusammenhang: als Verstandeswesen) auch durch blosse Apperzeption", also ohne Beziehung auf die sinnlichen Anschauungsformen, erkennen kann, ist ein Satz, mit dem Kants Ethik steht und fällt[1]). Gesetzt nun, der Mensch könnte durch sich selbst noch ein anderes persönliches Wesen erkennen, so wird es keinem Transszendentalphilosophen einfallen dürfen, zu fordern, dass das so erkannte persönliche Wesen als ein theoretisches Erklärungsprinzip herangezogen werde. Welcher theoretischen Wissenschaft soll denn ein durch blosse Apperzeption wahrgenommenes Wesen als Erklärungsprinzip dienen können? Für Mathematik und Physik sind die sinnlichen Anschauungsformen, Raum und Zeit, unerlässlich. Die Physik beruht auf dem Denken, den Kategorieen des reinen Verstandes, aber nicht die Kategorieen an sich können ihr Erklärungsprinzipien bieten. An sich ist jede Kategorie unendlich. Was aber soll die theoretische Wissenschaft mit unendlichen Gedanken anfangen? Erst in der Beschränkung, in der Bezogenheit der Verstandesbegriffe auf eine mögliche Erfahrung, auf Zeit und Raum, determinieren sich diese zu Grundsätzen, zu Methoden für die Wissenschaften. In der Determination liegt ja auch die Wurzel der Unpersönlichkeit: Die Beziehung der Verstandesbegriffe auf die sinnlichen Anschauungsformen bedeutet letztlich die Aufhebung des persönlichen Geltungswertes, der einer sonst etwa noch möglichen Bezogenheit der Verstandesbegriffe aufeinander zukommen würde. Anders ausgedrückt: Eine Apperzeption ohne perzeptive Grundlage eignet sich deshalb nicht zu einem theoretischen Erklärungsprinzip, weil sie die Erkenntnis eines persönlichen Seins bedeutet, und ein selbstbewusst persönlich Seiendes nicht jene Determination eingehen kann, die nötig ist, damit die Apperzeption zum Durchgangspunkt der Erkenntnis eines nichtselbstbewussten, unpersönlichen Gegenstands wird. Zeit und Raum heben das persönliche Sein auf, weshalb sich der Mensch als

---

[1]) S. Kant WW., ed. Hartenstein, Leipzig 1867—68, Kritik der reinen Vernunft, III, S. 378, und meine Schrift: Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer, Leipzig 1896, S. 64, hebräisch: Haschiloach Bd. XII, 1903.

moralische Persönlichkeit nur durch blosse Apperzeption erkennen kann. Eine Erkenntnis ohne Verstandesbegriffe gibt es nicht, aber sie dürfen nicht Grundsätze werden, sie dürfen keine Determination eingehen, die Apperzeption bedeutet hier die unmittelbare Bezogenheit der Kategorieen aufeinander. Das so sich selbst erkennende Bewusstsein ist ein anderes, als jenes, welches durch das Erkennen mittels Grundsätze im Spiegel der Gegebenheit erscheint. Wenn ich mich empirisch erkenne, so geht das Ich dem Mich zeitlich voran, oder auch umgekehrt. Das beliebte erkenntnistheoretische Vexierspiel der „Spaltung des Subjekts" verdankt seine Subtilität dem Versteckspiel, das die Zeit sich mit uns erlaubt. Auch der Raum ist dabei nicht ganz unbeteiligt, wenn das Subjekt im Gehirn steckt, so steckt sein Partner, das Objekt, im Herzen, und umgekehrt. Demgegenüber ist die Selbsterkenntnis durch blosse Apperzeption auf eine absolute Einheit gestellt. In dieser Erkenntnis ist sich der Mensch tatsächlich als ewiges, von Zeit und Raum unabhängiges Wesen gegeben, und nur durch die andere, empirische Erkenntnis wird diese Schrankenlosigkeit reduziert oder auch aufgehoben.

Damit ist der Widerspruch von beiden Seiten zwar nicht beseitigt, aber in andere Formulierungen gedrängt. Für die Religion wird das einerseits zu viel, andererseits aber zu wenig Erkenntnis sein. Dass der Mensch durch sich Gott erkennt, wird sie vielleicht ohne weitere Prüfung gelten lassen, sie könnte aber finden, dass dieses Mass von Gotteserkenntnis für die unzulängliche Fassungskraft des Menschen viel zu gross sei, wenigstens von Seiten der jüdischen Philosophie des Mittelalters müsste man, der gangbaren Ansicht nach, dieses Einspruchs gewärtig sein. Auch wird die Frage aufgeworfen werden, ob denn das derart gestellte persönliche göttliche Wesen ein religiöses Lehr- und Lebenssystem und in unserem Falle das des Judentums erheischt, oder auch nur rechtfertigt. Und ferner: Ist das jüdische Philosophie? Steht sie mit dem geschichtlichen Verlauf in Verbindung, darf sie sich als Fortsetzung der in der Geschichte sich vollziehenden Vertiefung und Sicherung der Gotteserkenntnis im Judentum ausgeben? Der Transszendentalphilosoph seinerseits wird den Beweis für den Hauptsatz verlangen: Daraus, dass ein sich sonst in einer perzeptiv determinierten Apperzeption gegebenes Wesen sich auch durch blosse Apperzeption erkennen kann, folgt nicht ohne Weiteres, dass diesem Wesen auch die Existenz eines anderen persönlichen Wesens durch blosse Apper-

zeption erkennbar ist, zumal dieses weder sich selbst, noch anderen Wesen jemals in perzeptiv determinierter Apperzeption erkennbar ist. Und ferner: Wenn auch von der Forderung, ein persönliches Wesen müsste als wissenschaftliches Erklärungsprinzip verwendbar sein, Abstand genommen werden könnte, kann sich ein persönliches göttliches Wesen als ein erkenntnistheoretisches Postulat legitimieren? Muss jene Idee, welche von Seiten der Wissenschaft berufen ist, die Zufälligkeit der Erfahrung aufzuheben, zum Gedanken eines selbstbewussten persönlichen Gottes verdichtet werden, und kann dieses höchste Wesen diese Aufgabe erfüllen? Sind nicht vielleicht Zufälligkeit und Persönlichkeit im letzten Grunde verschiedene Ausdrucksformen eines und desselben Begriffes, eines und desselben Tatbestandes? Und welches Interesse hat die Religion daran, dass die Zufälligkeit der Erfahrung behoben oder verdeckt wird?

Das sind die Ausgangsprobleme des Systems der jüdischen Philosophie, das erst nach der Darstellung der Geschichte der jüdischen Philosophie aufgebaut werden kann. Es wird sich zeigen, dass der Entwickelungsgang der jüdischen Philosophie uns eine Reihe von entscheidenden Momenten offenbart, die den Anschluss an die Transszendentalphilosophie vorbereitet haben. Wir müssen aber schon hier den Standpunkt finden, von dem aus wir, bei aller systematischen Reserviertheit, stets die richtige Perspektive zur Beobachtung und Wertung des vorbeirollenden Bildes gewinnen können. Wir haben die Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters von der Geschichte der geistigen Bewegung im Altertum isoliert und auch die Berührungspunkte der beiden Erscheinungskomplexe im vorigen Kapitel erledigt, um die Darstellung der jüdischen Philosophie des Mittelalters vor den Störungen retrospektiver Dissonanzen zu bewahren. Ebenso wollen wir alle präspektiven Bedenken von der Darstellung selbst fernhalten und die Kritik der hier darzustellenden Systeme im Zusammenhang mit dem System der jüdischen Philosophie, in der Aufmachung der Diskussion der Einzelprobleme, zu Worte kommen lassen. Aber verstehen müssen wir. Wir müssen schon hier wissen, welchen Wert die Probleme der Philosophie des Mittelalters für uns heute haben. Wir müssen die Zeichen lesen und deuten können. Die heute so gar nicht aktuellen Probleme werden uns unverständlich bleiben, wenn wir nicht einen einigermassen zuverlässigen Kompass in der Hand haben, der uns die Richtung des Problems anzeigt. Das Prinzip der Erhaltung der

Energie gilt in der Geschichte des Geistes, wie im Geschehen der Natur: Probleme, welche Jahrhunderte lang die hervorragendsten Geister beschäftigt haben, können nicht spurlos verschwunden sein, vielmehr müssen sie sich entweder in allgemein anerkannte, die aufgespeicherte Energie der Wissenschaft darstellende Lehrsätze, oder in neue Probleme umgesetzt haben. Auch diese Orientierung wird im Einzelnen erst in der Kritik der Systeme ausgeführt werden können, in den Hauptpunkten jedoch muss das schon hier geschehen. Diese vorläufige Orientierung wird sich vielleicht am Besten vollziehen lassen, wenn wir auf den geschichtlichen Ausgangspunkt des Geisteslebens im Judentum einerseits und die Grundgedanken der Transszendentalphilosophie in ihren hervorragendsten Vertretern in unseren Tagen andererseits rekurrieren. Dieses Verfahren wird uns die Richtung anzeigen, in welcher sich die Entwickelung der Gedanken eines jüdischen, das heisst nonotheistischen Systems der Transszendentalphilosophie bewegen wird, und uns dadurch in die Lage versetzen, die Hauptprobleme der mittelalterlichen Philosophie zu unserer eigenen Problemstellung in das richtige Verhältnis zu bringen, was, leicht begreiflich, auch auf die Disposition unserer, nach Problemen einzurichtenden Darstellung der Geschichte der jüdischen Philosophie aufklärend einwirken wird:

Die geschichtliche Tatsache, dass die ältesten Propheten Israels Gott ausschliesslich als das Ideal und den Gebieter der Sittlichkeit, und nicht auch zugleich als Schöpfer des Himmels und der Erde angerufen haben, ist zumindest eine Bürgschaft dafür, dass der monotheistische Gottesbegriff auch ohne Bezugnahme auf theoretische Fragen seinen Wert und seine Geltung behält. Freilich lag die Tendenz zur kosmologischen Ergänzung schon im Urkeime dieses Gedankens. Aber gerade diese Gewissheit, zusammengehalten mit der anderen, dass den Propheten die kosmogonische Spekulation der alten Semiten nicht unbekannt war, spricht dafür, dass die Propheten es für gut gehalten haben, die Beziehung des sittlichen Ideals zur Schöpfungsfrage unerörtert zu lassen und es nur als Gebieter der Sittlichkeit zu betonen. Und wenn wir gefunden haben (Dogmengeschichte), dass die Propheten sich diese Beschränkung auferlegt haben, weil sie in dieser Frage noch zu keiner klaren, ihrem monotheistischen Gewissen adäquaten Formulierug gelangt waren, so wird man nicht umhin können, dieses Verhalten geradezu als kritisch anzusprechen. Man sieht, ein jüdisches Trans-

szendentalsystem kann sich auf eine, wahrlich nicht kurze Phase in der Entwickelung der Gotteserkenntnis im Judentum berufen, wenn es Gott zunächst als Ideal der Sittlichkeit erkennt. Der Formulierung der monotheistischen Schöpfungslehre entspricht in der Transszendentalphilosophie die Aufgabe, die Zufälligkeit der Erfahrung aufzuheben.

Als Vertreter der Transszendentalphilosophie wollen wir Windelband, Rickert und Cohen anführen. Die Gedanken der beiden erstgenannten Philosophen bedeuten für uns Durchgangspunkte, die Gedanken Cohens einen Anknüpfungspunkt. Nach Windelband ist die Transszendentalphilosophie die Lehre von den Normen: In der Erkenntnis, der Ethik und der Aesthetik sieht sich das empirische Bewusstsein einem Normalbewusstsein gegenüber, welches für es gesetzgebend ist. Soweit auch der Spielraum für subjektives Meinen, Wollen und Fühlen sein mag, es gibt doch eine Grenze, wo die Subjektivität sich vor einer absoluten Schranke findet: Das ist das Normalbewusstsein, das dem Menschen gebietet, etwas für wahr oder falsch, gut oder böse, schön oder hässlich anzuerkennen. Voraussetzung aber ist, dass man das Wahre, Gute, oder Schöne will. Wer die Wahrheit will, der muss die Geltung der absoluten Normen des Normalbewusstseins auf dem Gebiete der Logik und der Erkenntnistheorie anerkennen. Wer überhaupt ein Mass für gut und böse anerkennt, der muss auch die Geltung gewisser Normen für das Handeln anerkennen. Wenn Schönheit etwas Anderes sein soll als individuelle Wohlgefälligkeit so wird man für sie eine allgemeine giltige Norm anerkennen müssen. Bei der Schönheit freilich, das wird wohl Windelband zugeben, tritt das Normalbewusstsein nicht mit jener absoluten Nötigung auf, wie beim Denken und Wollen. Was uns an der Ansicht Windelbands interessiert, ist zunächst die Zurückführung des Erkennens auf ein, allerdings noch nicht als solches definiertes Sollen. Erst wenn dies ausgesprochen wird, gewinnt auch das andere, das Willensmoment in der Erkenntnis der Wahrheit seine prägnante Bedeutung. Diesen Schritt tut Rickert: Das Erkennen weist auf eine Urteilsnotwendigkeit hin, wenn wir etwas wahrnehmen, müssen wir diese Wahrnehmung als solche, als immanente Bewusstseinstatsache in einem Existenzialurteil bejahen. Das transszendente Sein ist problematisch, aber es gibt ein unbegreifbares transszendentes Sollen, das uns zur Erkenntnis der Wahrheit nötigt. Der „Gegenstand“ unserer Erkenntnis ist somit das transszendente Sollen. Die

Erkenntnistheorie ist also keine voraussetzungslose Wissenschaft, sie kann nicht voraussetzungslos verfahren, wenn sie den Begriff der Wahrheit zu ihrer Grundlage macht: „ein Wissen-Wollen setzt sie voraus.“ Wer niemals etwas als Wahrheit behauptet, wer die Wahrheit nicht will, dem kann man das transszendente Sollen nicht beweisen. „Der Nachweis, dass im Logischen das Sollen begrifflich früher ist als das Sein, führt zur Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft“ in des Wortes verwegenster Bedeutung. Die Anerkennung des logischen Sollens ist eine Art Pflichterfüllung überhaupt, und dadurch nimmt der Grundbegriff der Ethik, das Gewissen, zugleich teil an der logischen Dignität des Wahren oder an der absoluten Unbezweifelbarkeit“ („Der Gegenstand der Erkenntnis“, 1904, S. 234). Gewiss, aber woher hat die logische Wahrheit ihre Dignität? Wenn sie nicht ihren Adelsbrief auf die Dokumente der prätransszendentalen Weltepoche, sondern auf das transszendente Sollen gründet, dann sonnt sich die logische Wahrheit in der Dignität der Ethik.

Diesen entscheidenden Schritt, den die Entwürfe eines Systems der Transszendentalphilosophie noch verweigern zu können glauben, vollzieht das erste, in seinen Hauptteilen bereits ausgeführte transszendentalphilosophische System Cohens (das erste: seit der „Rückkehr“, wenn man vom System Wundts, als einem wegen seines psychologischen Voluntarismus nicht-transszendentalen, absieht): Cohen baut in der Logik unabhängig von aller Ethik die Natur der mathematischen Naturwissenschaft aus den eigenen Mitteln der Erkenntnis vollständig auf. Zuletzt aber zeigt er uns, dass in diesem stolzen Bau doch noch eine letzte, aber äusserst wichtige Schraube fehlt. Alle Grosstaten des selbstherrlichen logischen Denkens, welches in seinen Grundlegungen als ein souveräner Weltenschöpfer erscheint, reichen nicht hin, diese eine letzte Schraube zu erzeugen und einzufügen. Der Bau steht fertig da, aber ihm fehlt die Bürgschaft der Wirklichkeit, unter ihm gährt der Abgrund der Zufälligkeit. Das Dasein der Natur ist ausser allem Zweifel, das ist die Leistung der Logik, aber wer verbürgt der Natur den Anteil am Sein, an der absoluten Wirklichkeit? Diese Bürgschaft bringt erst die Ethik: „Das Grundgesetz der Wahrheit“ bedeutet die gegenseitige Bürgschaft, welche Logik und Ethik für einander leisten. Die Logik verbürgt der Ethik das Dasein einer Natur, deren sie zum Schauplatz ihrer Wirksamkeit bedarf. Indem aber die Logik der Ethik diesen Dienst leistet,

leistet sie sich selbst einen (wie man wohl mit Zustimmung Cohens sagen darf) noch grösseren Dienst. Die Ethik bedarf der Natur in Ewigkeit, denn ihre Wirklichkeit, ist die Wirklichkeit des Ideals, das in keine, auch nicht in eine in der Zukunft liegende Gegenwart gebannt werden darf, die Ewigkeit allein kann den Fortschritt in der Richtung des Ideals verbürgen. Diese Bürgschaft für die, durch die wissenschaftliche Ueberzeugng von der dereinstigen Erkaltung der Sonne nicht gestörte Ewigkeit der Natur ist einzig und allein im Gottesbegriff gegeben.

Dieser Weg, auf dem Cohen den Gottesbegriff, der in Wahrheit schon den Grundlegungen in der Logik im Hintergrunde Pate gestanden hat, in sein System einführt, verbürgt die prophetische Solidität des Begriffs. Die methodologische Verflüchtigung des Gottesbegriffes, die Cohen selbst energisch abwehrt, würde nicht nur die Anlehnung an die Propheten Israels unverständlich machen, vielmehr das ganze System Cohens in seinen Grundlagen erschüttern. Die Ethik entsteht für unsere wissenschaftliche Erkenntnis als ein Analogon der Natur. Cohen geht darin, methodisch wenigstens, über Kant hinaus, dass er reine Grundsätze für die Erkenntnis der ethischen Wirklichkeit aufstellt. Die innere Bezogenheit der Kategorien aufeinander ergibt kein naturwissenschaftliches Denken, dazu gehört noch die Beziehung auf die sinnlichen Anschauungsformen, aber sie vermitteln die Erkenntnis der ethischen Wirklichkeit nach demselben Schematismus, der in der Erkenntnis der Natur waltet. Die Tendenz ist ein Analogon der Realität, wie die physikalische Bewegung keinen anderen Inhalt kennt, als den, welchen sie in der infinitesimalen Realität erzeugt, so handelt es sich für die Bewegung der Tendenz um keinen anderen Inhalt als um das Streben selbst. Das ist der Springpunkt der Cohen'schen Ethik. Nun bleibt es aber in der Naturerkenntnis nicht dabei, die physikalische Bewegung bedarf noch der Materie. Für diese rekurriert sie auf die Substanz. Muss aber nicht auch der reine Wille auf eine analoge Substanz rekurrieren, die den Grund seiner Reinheit ausmacht? Soll Reinheit nicht Leerheit bedeuten, so muss der reine Wille von demselben ens realissimum ausgefüllt sein, welches die Zufälligkeit der von durchgängig bestimmten Inhalten erfüllten Erfahrung aufhebt. Die Analogie ist also mehr als ein methodischer Kunstgriff. Was wir anfänglich methodologisch „nur auf eine Analogie zu wagen“ hätten (Ethik, S. 126), das wächst sich im weiteren Ausbau der Ethik zum Archimedischen Punkte aus, wir

gewinnen einen festen Seinspunkt ausserhalb aller Erfahrung, nicht aber um sie aus den Angeln zu heben, sondern um sie aus dem zufälligen Dasein zum wirklichen Sein zu erheben. So ganz und gar erborgt ist ja die Analogie schon von vornherein nicht: Bei *Nicolaus von Cues* und *Giordano Bruno* verbindet sich das theologische Interesse am Unendlichen mit dem Begriff des Unendlichkleinen, um die Diskussion des Infinitesimalen zu fördern. (Das Prinzip der Infinitesimal-Methode u. s. w. S. 30,3). „Erst Kants *Antinomienlehre* vermochte diejenige Unterscheidung an dem Unendlichen einzuführen, der zufolge *derjenige Bestandteil* des Continuitätsgedankens, welcher das *Einfache betrifft*, zur *Idee* wird, während das auf die Realisierung des Continuums bezügliche Motiv als *Kategorie und Grundsatz der Erfahrungslehre gilt*“ (ibid. S. 55). Die Kategorien und Grundsätze für die Erfahrungslehre, das heisst die Kategorien in ihrer Bezogenheit auf die mögliche Erfahrung sind in der „Kritik“ nicht das methodologisch Ursprüngliche, wie man dies aus der *Reihenfolge der Darstellung* schliessen könnte. Die später dargestellte Antinomienlehre ist vielmehr der eigentliche *Ausgangspunkt*, und die Grundsätze der Erfahrungslehre sind dasjenige Motiv in der Idee, welches gleichsam aus den reinen Grundsätzen als ein in der Idee nicht zu realisierender Rest ausscheidet, um das Continuum, das Sein in der umfassendsten Bedeutung des Wortes, in der Determination der Anschauungsformen zu realisieren. Die erste Aeusserung der ethischen Wirklichkeit, die Tendenz, ist also Realität per analogiam blos für die *systematische Darstellung*, sie ist das ὕστερον πρὸς ἡμᾶς, aber das πρότερον τῇ φύσει. Wenn man die ganze tiefe Gedankenarbeit zur wissenschaftlichen Begründung der Ethik unter der Leitung Cohens vollzogen hat, verwandelt sich der erreichte Zielpunkt in einen neuen Ausgangspunkt, von dem aus man den ganzen zurückgelegten Weg in *umgekehrter Richtung* zu durchschreiten, und dabei darauf zu achten hat, dass die einzelnen Operationsmomente unter *entgegengesetzten Wertzeichen* stehen. Die Forderung einer Substanz für den reinen Willen braucht sich nun gar nicht mehr auf die Analogie zu berufen, dieses Hilfsmittel ist auf dem Rückwege ganz entbehrlich: Die Substanz des reinen Willens ist der Quellpunkt der Realität im umfassendsten Sinne des Wortes. Wenn die realisierende Kraft des Infinitesimals darin besteht, dass es noch in dem Nullpunkte des Bewusstsein erzeugenden Intensiven, kraft des Kontinuitätsgesetzes, eine unendlichkleine Grösse

festhält und so die Realität hinter die Bewusstseins-Erscheinung verfolgt und sie dort gleichsam in einem für die Erfahrung unpersönlichen Bewusstsein antizipiert, so sind wir gehalten, für die Erkenntnis der ethischen Wirklichkeit, die sich gleichfalls unter den Auspizien der Kontinuität und der Antizipation vollzieht, ein Gleiches zu fordern. Und zwar nicht mehr unter Berufung auf die Analogie. Wir befinden uns jetzt auf dem Königswege der Wirklichkeit, wo die Wertzeichen von Grund und Folge in ihrer wahren Ordnung erscheinen. Will man bei der Ordnung πρὸς ἡμᾶς bleiben, so kann man sich allenfalls auf die Geltung der Kontinuität und der Antizipation über alle in der Determination der Gegebenheit gebannte Bewusstseins-Erscheinung hinaus berufen. Nur soll man für diesen bescheidenen Gegendienst nicht das von der Ordnung τῇ φύσει wohlverbriefte Recht auf den Primat jener Realität aufgeben, die der Mensch durch blosse Apperzeption erkennt.

Das ist die Bedeutung des Gottesbegriffs im System Cohens. Dieses System ist freilich noch nicht vollendet, und wer die Darstellungsweise Cohens kennt, weiss schon jetzt, dass in Aesthetik und Psychologie sich noch Manches verschieben wird. Das gilt besonders vom Problem der Gegebenheit, welches für Freund und Feind das Einfallsthor in dieses System bildet. Cohen wird den „Impertinenzen der Empfindung“ wohl noch Manches mit der Linken geben, um ihnen mit der rechten nur umsomehr zu nehmen. Allein der Rahmen des Systems ist bereits festgefügt, und dieser Rahmen ist der prophetische Gottesbegriff in seiner ganzen Solidität. Die methodologische Evakuierung dieses Begriffs, was die methodologische Verwendung desselben nicht zu sein braucht, würde diesen Rahmen sprengen, was nicht etwa eine blosse Alterierung eines ornamentalen Motivs, sondern die Erschütterung des Fundaments dieses Systems bedeuten würde[1].

Das Interesse der Erkenntnislehre am monotheistischen Gedanken ist unbezweifelbar, ebenso aber auch das Interesse des Monotheismus an der Erkenntnislehre. Das Interesse des Monotheismus

---

[1]) In meiner Schrift „Lebensanschauung u. s. w.“, wo auf die objektive Beziehung der Ideenlehre Kants zum jüdischen Gottes- und Seinsbegriff näher eingegangen wird, habe ich, S. 43, auf diesen Standpunkt Cohens: אחדות ההויה המוסרית והקוסמית, auf Grund seiner früheren Schriften, hingewiesen. Die inzwischen erschienenen Teile des Systems bestätigen und vertiefen die diesem Standpunkte zugrunde liegenden Gedanken.

an der Ethik soll hier nicht behauptet werden. Dass hiesse: zuzugeben, dass der Monotheismus in seinem innersten Wesen etwas Anderes als Ethik ist, oder sein will. Von der Psychologie wird nicht schwer sein zu beweisen, dass man dem Monotheismus eher zu viel Interesse an ihren Problemen zugemutet hat. Die Aesthetik ist im Sinne der geschichtlichen Kontinuität, von deren Ergebnissen unser Standpunkt nicht divergiert, eine cura posterior[1]). Ein monotheistisches System der Transszendentalphilosophie hat somit zwei Hauptdisziplinen: Erkenntnislehre und Ethik. Für die methodische Darstellung ist die Erkenntnislehre der Ausgangspunkt, die Ethik der Zielpunkt, alle übrigen etwa noch zu behandelnden Probleme, können nur auf dem Wege mit aufgenommen werden.

Auf die Anordnung der einzelnen Teile des Systems soll hier ebensowenig eingegangen werden, wie auf die anderen oben berührten Fragen. Für Berechtigung und Notwendigkeit eines monotheistischen Systems der Transszendentalphilosophie für alle Monotheisten, die, auf dem Boden der Kritik stehend, die Religion nicht nur als Phänomen zu erklären, sondern als eigene Ueberzeugung zu vertreten haben, spricht die geschichtliche Tatsache der Existenz monotheistischer Systeme der Philosophie solange, als nicht der Nachweis geführt ist, dass dies auf dem Boden der Kritik nicht mehr nötig ist. Eine nähere gründlichere Erörterung verlangt noch die Frage nach der Möglichkeit eines Systems der Transszendentalphilosophie auf dem Boden des Monotheismus sans phrase. Doch muss es hier bei den obigen Andeutungen sein Bewenden haben. Für die Fragen, die uns hier interessieren, die Bedeutung und

---

[1]) Das Interesse an der Aesthetik ist in der jüdischen Philosophie sehr gering. Ansätze zu einer philosophischen Betrachtung der ästhetischen Aeusserungen der Seele finden sich hier und da, in der klassischen Perjode besonders bei Gabirol und Hallewi, in der nachmaimunischen Perjode ist es zunächst die Kabbala, die von ästhetischen Motiven stark beeinflusst ist. Das ist in ihrem kosmo-erotischen Grundgedanken begründet. In der Philosophie ist das stärkere Hervortreten der ästhetischen Motive das Signal der eindringenden Kabbala; s. z. B. Arama, Akeda Pff. XII, XXXVI, XLIV, LVI u. Zu einer systematischen Behandlung der Aesthetik kommt es nur im letzten System der jüd. Philosophie d. Mittelalters, das den kosmo-erotischen Grundgedanken mit der Kabbala gemein hat; siehe Abravanel, Dialog, S. 52f. u. 63f. bis z. Schluss. Zum Teile stand Abravanel auch unter d. Einfluss der Renaissance, auf die er, S. 22b hinweist. —

die Reihenfolge der hier zur geschichtlichen Darstellung gelangenden Probleme, bieten uns diese vorläufigen Andeutungen einen geeigneten Gesichtspunkt.

Für die Reihenfolge liegt es nahe, auf ein geschichtliches Datum zurückzugreifen. Dass es in der jüdischen Philosophie ebensowenig, wie anderswo, eine bestimmte Reihenfolge gibt, nach der sich Alle richten, steht, zumal bei der ausgeprägten Individualität der jüdischen Philosophen, von vornherein zu erwarten. Und in der Tat zeigt sich hier, selbst wenn wir in den Grenzen der massgebenden klassischen Perjode bleiben, eine scheinbar ebenso reiche wie willkürliche Variation. Gleichwohl lässt sich ein Allen gemeinsames Motiv in der Darstellungsmethode nachweisen. Dieses werden wir aber leichter finden und besser würdigen können, wenn wir uns zuerst in der Frage nach der Korrespondenz in der Bedeutung der Probleme im Mittelalter und in der Transszendentalphilosophie orientieren. Der objektive Wert dieser Orientierung ergibt sich aus dem oben explizierten Gedanken Cohens, dass die Antinomienlehre den Orientierungspunkt der „Kritik“ abgegeben hat. In der Konsequenz dieses Gedankens liegt es aber dass die Ideenlehre überhaupt der Ausgangspunkt war, von dem aus Kant zu seinen erkenntnistheoretischen Entdeckungen gelangt ist. Es ist nicht schwer zu zeigen, und ist es auch schon vielfach gezeigt worden, dass die kosmologischen Ideen im Grunde schon die in der Darstellung Kants vorangehende psychologische Idee und die folgende theologische Idee, das Ideal, mitenthält. Auf den Grund der Trennung dieser Ideen in der Darstellung Kants kann hier nur in dem Masse eingegangen werden, in welchem er auch in unserer gegenwärtigen Frage einige Aufklärung bringt. Es genügt aber zunächst die Tatsache an sich: Aus der Kritik derjenigen Ideen, welche die eigentliche Interessensphäre der jüdischen Philosophie beschreiben, gelangt Kant zu seiner neuen Lehre. Vergegenwärtigen wir uns nun die Ordnung der Ideen bei Kant: 1. Psychologische Idee, dann die vier kosmologischen Ideen: 2. Anfang und Endlichkeit der Welt (Schöpfungsfrage), 3. Die Frage der Substanz (Urmaterie, Urhyle), 4. Die Freiheitsfrage, Freiheit als Weltursache und die Willensfreiheit des Menschen (Springpunkt der Ethik), 5. Das notwendige Wesen (Gott), 6. Theologische Idee, das Ideal (Gott, Ethik). Man muss sich in der jüdischen Philosophie nur einigermassen umgesehen haben, um bald die Kongruenz dieser Ordnung mit dem allgemeinen Typus der Behandlungs-

methode der Probleme in der nachmaimunischen Philosophie zu bemerken: Man geht vom Seelenproblem aus, von hier gelangt man zur Schöpfungsfrage, die im Zusammenhang mit der Substanzfrage behandelt wird, von hier zur Ethik und zur Gottesidee in der Form des Attributenproblems. Der Beweis für das Dasein Gottes, den Kant bei der theologischen Idee behandelt, tritt in der nachmaimunischen Philosophie ganz zurück. Und sagen wir gleich hier, was die Darstellung zur Evidenz ergeben wird, dass die Stellung eines Philosophen in der Substanzfrage für seine Stellung in allen übrigen Problemen entscheidend ist, und dass Substanzfrage und Schöpfungsfrage in der Problemstellung der jüdischen Philosophie, und nicht nur in dieser, in ihrem innersten Kern ein Problem sind, so kann man sagen, dass die hervorragendsten Philosophen der klassischen Perjode (von Ibn Saddik und Ibn-Daud abgesehen) im Allgemeinen die entgegengesetzte Reihenfolge in der Behandlung der Probleme beobachten: Man fängt an mit der Behandlung des Gottesbegriffs, sei es mit dem Beweise der Postulate: Dasein, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes, um dann die Attributenlehre (Saadja, Bachja), sei es dass man mit dem Attributenproblem beginnt, um dann den Beweis in seinen verschiedenen Typen folgen zu lassen (Gabirol, der aber in der Einkleidung die Psychologie als bereits absolviert hinstellt, Hallewi, Maimuni). Dann folgen entweder Ethik und Psychologie, einschliesslich der Erkenntnislehre und der Prophetologie (soweit sie eine systematische Behandlung findet), oder umgekehrt: Psychologie und Ethik (Maimuni, bei dem die Prophetologie die Stelle der Psychologie markiert). Im Einzelnen gibt es noch verschiedene Variationen, auf die in der Darstellung aus speziellen Gesichtspunkten einzugehen sein wird. Hier können wir nur zwei Haupttypen unterscheiden: Entwickelung des Systems von der Gottesidee in der Richtung auf die psychologische Idee, oder umgekehrt. Die Ethik ist bei Allen das unzweifelhafte Ziel aller Philosophie, die jüdischen Philosophen verzichten in bewusster Würde auf das in seinem Werte so vielfach überschätzte Interesse an der Wissenschaft an sich, oder richtiger: Unter reinem wissenschaftlichen Interesse verstehen sie eben das auf die Ethik gerichtete Interesse an der Wahrheit. Das innere objektive Verhältnis der Ethik zu den Problemen erfährt daher durch die Reihenfolge in der Behandlung der einzelnen Probleme keine sachlich bedeutsame Verschiebung. Ob nun ein Philosoph das ethische Problem in seiner allgemeinsten

Fassung (Hallewi) oder ein bestimmtes ethisches Problem (Ibn-Daud) zum Ausgangspunkt wählt, oder nicht, ist für die Stellung des ethischen Problems ganz belanglos. Das gilt auch von der Verteilung der ethischen Probleme und ihre Verbindung mit anderen Problemen, nach dogmatischen oder anderen Gesichtspunkten, auf die wir in der Darstellung näher eingehen werden. Keiner der jüdischen Philosophen lässt es an bestimmten Aeusserungen fehlen, dass die Ethik einerseits das Ziel aller Philosophie, andererseits der Quell allen philosophischen Interesses ist. Der philosophische Eros löst nirgends mehr, oder auch nur so viel Hingebung an die Philosophie aus, wie in der jüdischen Philosophie. Bedeutsamer ist der Gegensatz des psychologischen zum theologischen Ausgangspunkt. Aber auch dabei handelt es sich weniger um die Reihenfolge, als darum, dass in der nachmaimunischen Perjode alle Probleme unter psychologischem Gesichtspunkt behandelt werden. Wenn Ibn Saddik und Ibn Daud das Problem der Seele vor dem Gottesbegriff behandeln, so kann man sie wegen der Differenz, die hier angedeutet werden soll, deshalb noch nicht den übrigen Philosophen der klassischen Perjode entgegensetzen. Das Gottproblem steht bei ihnen nicht unter dem Gesichtspunkt des Seelenproblems. In der nachklassischen Perjode bedeutet der psychologische Ausgangspunkt eine kritische Stellungnahme: Von dem Problem der obersten Ursache, sagt Gersonides, kann nicht ausgegangen werden, denn von Dingen, welche vor der Welt waren, gibt es keinen Beweis (Milchamoth, S. 2). Auch die Philosophen der klassischen Perjode betonen die Notwendigkeit, erst seine eigene Seele zu erkennen, um von hier aus zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Aber dieses Interesse an der Psychologie vor der Behandlung des Gottesbegriffs geht nur auf den erkenntnistheoretischen Teil der Psychologie. Das gilt auch von Ibn Saddik und Ibn Daud, obschon sie ihre Darstellung auf das ganze Problem der Psychologie ausdehnen. In der nachmaimunischen Perjode hingegen handelt es sich zumeist um die Fragen, die uns heute die psychologische Idee aufgibt. Von der psychologischen Idee, von der Seele als Einzelsubstanz gelangt man durch die Frage nach der Einheit des Intellekts zu den Fragen der theologischen Idee. Es wird sich denn auch zeigen, dass die kritische Stellungnahme in der nachmaimunischen Philosophie keineswegs zu einem vom kritischen Standpunkt höher zu wertenden Gottesbegriff geführt hat. Im Gegenteil, in der klassischen Perjode, besonders bei Maimuni ist

der Gottesbegriff erkenntnistheoretisch viel reiner gefasst, als in der folgenden Perjode, in der er eine gewisse psychologische Färbung annimmt.

Halten wir nun die klassische Perjode für massgebend und fassen zunächst nur die drei Hauptprobleme: Gottesbegriff, Ethik und Psychologie ins Auge, so scheint sich eine Teilung der Psychologie und die Behandlung dieser Probleme in der Ordnung: Erkenntnistheorie, Gottesbegriff, Psychologie, Ethik zu empfehlen. Allein ein solches Verfahren würde nicht nur die geschichtliche Stellung des Erkenntnisproblems in der Philosophie des Mittelalters falsch illustrieren, sondern auch gerade darin unzulänglich bleiben, was uns dazu verleiten könnte. Wohl finden sich bei den jüdischen Philosophen einzelne Gedanken, die wie Vorahnungen der modernen Erkenntniskritik anmuten, die Loslösung der Erkenntnislehre von der Psychologie würde jedoch eine blosse mechanische Nachahmung der modernen Teilung der Disziplinen und geeignet sein, die Korrespondenz in der Bedeutung der Probleme eher zu verdunkeln, als aufzuhellen. Massgebend muss hier vielmehr der prägnante Darstellungstypus der klassischen Perjode bleiben, nach welchem die systematische Darstellung mit der Substanziierung des Gottesbegriffs beginnt, um dann zur Psychologie einschliesslich der Erkenntnislehre fortzuschreiten. Die Orientierung in der Korrespondenz zur modernen Problemstellung wird dadurch nur gewinnen: Kant orientierte sich in dem Ideenkomplex der Scholastik, die von der arabisch-jüdischen Philosophie stark beeinflusst war. Die Argumente, welche Kant für Thesen und Antithesen herbeibringt, finden sich, wenn man von der Voraussetzung der Ergebnisse der transszendentalen Aesthetik absieht, sämtlich bei den jüdischen Philosophen wieder. Aus der Kritik der scholastischen Lehren und Argumentation, welche ja auch die vorkritische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts beibehalten hat, kommt nun Kant zu der Einsicht, dass unsere Erkenntnis, sosehr sie auch die Ideen voraussetzt und ohne die von ihnen angezeigte höhere Wirklichkeit ein ungelöstes Rätsel bleiben würde, ganz unsicher und unzuverlässig wird, so wir uns ihrer anders als durch transszendentale Grundsätze bemächtigen und versichern. Mag das Ergebnis der Kritik die Ueberzeugung in uns befestigen, dass die Determination der Kategorien des reinen Verstandes durch die Beziehung derselben auf die Formen der sinnlichen Anschauung unserer ganzen Erfahrung den Stempel der Zufälligkeit aufdrückt, so muss es doch für unsere Erkenntnis dabei

bleiben: Die Ideen gelten für unser theoretisches Erkennen zunächst nur sofern sie uns von diesem selbst aufgegeben werden. Damit vollendete Kant die schon vor ihm begonnene Loslösung der Erkenntnistheorie von der Psychologie. Und da nun die Erkenntnistheorie so zum Massstab des in der Ideenlehre Zulässigen geworden ist, so ergab sich von selbst die Umkehrung der traditionellen Ordnung der Probleme. Dabei hat aber Kant die dieser Anordnung zugrunde liegende Ansicht von der Ordnung im wahren Sein nicht angegriffen. Kant stellt blos die Forderung, dass wir erst die Ordnung πρὸς ἡμᾶς durchgehen, bevor wir die Ordnung der Dinge τῇ φύσει zum Gegenstand unserer wissenschaftlichen Erkenntnis durch blosse Apperzeption machen. Eine Darstellung der Systeme der jüdischen Philosophen des Mittelalters nach der von der Kritik getroffenen Neuordnung der Probleme würde somit die von der Kritik nicht nur zugegebene, sondern in ihrer wahren Bedeutung erst recht begründete Ordnung τῇ φύσει, welche der traditionellen Reihenfolge zugrunde liegt, unweigerlich zerstören, ohne in der Lage zu sein, sie dann mit den, ihr durchaus unzugänglichen Mitteln der Kritik wiederaufzubauen. Jetzt sehen wir aber auch, dass jene Systeme, welche die Probleme in umgekehrter Ordnung als die Kritik zur Darstellung bringen, für unsere geschichtliche Orientierung förderlicher sind, als jene, welche mit dieser mehr oder weniger übereinstimmen. Die Uebereinstimmung bei Ibn Saddik und Ibn Daud ist für die Tatsache der Kritik rein zufällig, da die getroffene Anordnung, wie wir sehen werden, auf anderweitige, literarische Motive zurückzuführen ist. Und auch die noch grössere Uebereinstimmung in der Reihenfolge der Probleme in der nachmaimunischen Philosophie bedeutet an sich keine intimere Korrespondenz in der Bedeutung der Probleme. Hier ist die Uebereinstimmung weniger zufällig. Die Umkehrung der Ordnung entspricht zuweilen in der Tat einer kritischen Stellungnahme (s. oben). Aber wir haben bereits darauf hingewiesen, dass diese Kritik keine erkenntniskritische Behutsamkeit in der Handhabung der Ideen, vielmehr eine psychologische Färbung des Gottesbegriffes in der Richtung auf die Allerweltsseele herbeigeführt hat.

Nach dem Gesagten ist es klar, dass wir uns in der Anordnung der Probleme: Gottesbegriff, Psychologie und Erkenntnislehre nach jenen Philosophen zu richten haben, welche die Reihenfolge beobachten, welche die Kritik als die traditionelle einerseits zwar angegriffen, andererseits aber auch, durch die Versehung der Wegweiser

mit doppelten Wertzeichen, gesichert hat. Damit haben wir aber die Dispositionsfrage nur zu einem, zwecks leichterer Handhabung herausgegriffenen Teile erledigt. Allerdings haben wir damit den Hauptteil gelöst und den Rahmen für die Gesamtdisposition gewonnen. Es sind aber noch einige wichtige Fragen zu erledigen: Die erste betrifft den Gottesbegriff selbst. Die Substanziierung des Gottesbegriffs zerfällt in der jüdischen Religionsphilosophie in zwei Teile: in den Beweis und die Attributenlehre. Saadja, Bachja, Ibn Saddik und Ibn Daud behandeln zuerst den Beweis und dann die Attributenlehre (Ibn Saddik und Ibn Daud schicken allerdings dem Beweise kurze Bemerkungen zur Attributenlehre, der Erstere auch die Polemik gegen die Attributenlehre des Kalâms voran), Gabirol und Hallewi behandeln beide Probleme in inniger gegenseitiger Durchdringung und Verknüpfung aller Einzelfragen, Maimuni behandelt zuerst die Attributenlehre und dann den Beweis. Die zweite Frage betrifft die Substanzfrage. An welcher Stelle ist diese Frage zu behandeln? Dieser Frage widmete Israeli sein Hauptwerk: „Das Buch der Elemente," sie bildet den Untertitel des Hauptwerks Gabirols, „Lebensquelle", bei manchen Philosophen wird sie nur gelegentlich behandelt, Ibn Saddik und Ibn Daud stellen die Frage an die Spitze ihrer Hauptwerke. Die dritte Frage betrifft die Stellung der dogmatischen Disziplinen: Prophetologie und Dogmenlehre.

Diese letzte Frage ist leicht gelöst, die Prophetologie schliesst sich an die Psychologie und die Dogmenlehre an die Ethik an. Schwieriger aber ist die Entscheidung in den ersten zwei Fragen. Ohne hier schon auf die Frage einzugehen, ob und welche besonderen Gesichtspunkte bei der Festsetzung der Reihenfolge in der Behandlung der Probleme in den Werken der einzelnen Philosophen massgebend waren, so scheint doch so viel gewiss, dass wir nach einem ausschlaggebenden Gesichtspunkt suchen müssten, selbst wenn er sich nicht, wie es in Wahrheit der Fall ist, von selbst aufdrängen sollte. Zwar könnten wir uns einfach der Anordnung Maimunis anschliessen. Dieses Verfahren liegt uns schon aus dem Grunde von vornherein nahe, dass wir in unseren systematischen Ansichten von allen jüdischen Philosophen des Mittelalters Maimuni am Nächsten stehen. Und in Wahrheit wird die von uns zutreffende Reihenfolge im Ganzen mit der Reihenfolge der Probleme im More übereinstimmen. Aber erstens müssen wir auch in diesem Falle den Grund hierfür einsehen, zweitens aber ist es nicht so

leicht zu bestimmen, wo Maimuni die Substanzfrage behandelt, drittens endlich findet ja, wie bereits erwähnt, die Psychologie im Hauptwerke Maimunis überhaupt keine meritorische Behandlung.

Eine begründete Entscheidung in der Dispositionsfrage kann nur auf Grund der Einsicht in den Inhalt der zu behandelnden Probleme selbst erfolgen. Was bedeutet das Auseinanderfallen des Gottproblems in Beweis und Attributenlehre? Was ist der Inhalt der Substanzfrage? In welchem Verhältnisse steht die Substanzfrage zum Gottproblem? Die erschöpfende Antwort auf diese Fragen kann erst die Entwickelung der Probleme in der Darstellung selbst bringen. Hier soll nur auf die Korrespondenz in der Bedeutung der Probleme im Mittelalter und in der Transszendentalphilosophie rekurriert werden, um, wie in dem bereits absolvierten Teile dieser Frage, auf diesem Wege zu einer sachlich gerechtfertigten Disposition zu gelangen:

Gehen wir von zwei geschichtlichen Tatsachen aus. Die erste: Die jüdische Philosophie hat sich durch die fortgesetzte Orientierung an der Ideenlehre Platos entwickelt. Die Loslösung der Ideenlehre von der Merkaba war der Anfang der Entwickelung, der neuerliche Zusammenfluss der beiden Disziplinen bedeutet das Ende der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Das Trennungsmoment der beiden grossen Gruppen der jüdischen Philosophie bildet die Frage, welchem Aristoteles sich ein Philosoph angeschlossen hat, dem der Physik oder dem der Metaphysik. Und wir wissen, dass es sich hierbei um die Stellung zur Ideenlehre Platos handelt. Der Aristoteles der Physik hat sich von Plato, d. h. von der Ideenlehre ganz losgesagt, der der Metaphysik behält im Grunde die eigentliche Substanz der Ideenlehre und modifiziert sie nur in gewissen, allerdings prinzipiell bedeutsamen Bestimmungen. Daran reihen wir die zweite geschichtliche Tatsache: Kant geht in seiner Ideenlehre von Plato aus. Platos Ideen sind es, die er wieder aufnimmt. Man habe, sagt Kant, Plato für seine mystischen Ideen getadelt, statt dessen hätte man lieber darauf achten sollen, dass auch nach Abzug des Mystischen ein tiefer Gedankeninhalt zurückbleibt, an dem man sich in den höchsten Fragen der Philosophie orientieren kann. Kant meint, es liege nichts im Wege, dass wir Plato besser verständen, als er sich selbst verstand. Daran knüpft Cohen seine berühmte Plato-Interpretation. Er führt den Nachweis, dass Plato sich ganz gut verstanden, dass er sich selbst vom

Mythos befreit hat. Cohen arbeitet den Begriff der Hypothesis bei Plato aus dem mehr denn zweitausendjährigen Schutt heraus und begründet sein System der Transszendental-Philosophie auf die, in ihren verschiedensten logischen und ethischen Bedeutungen vertiefte und ausgebaute Idee der Grundlegung. Nun werden wir gleich im nächsten Buche dieser Schrift sehen, dass die eigentliche Differenz zwischen Physik und Metaphysik darin besteht, dass Letztere die „Formen," die bei Aristoteles die „Ideen" Platos vertreten, nur als Hypothese aufstellt, während die Metaphysik in ihnen reale Wesen sieht.

Das der geschichtliche Tatbestand. Die Hypothese Aristoteles ist von der Hypothesis Platos im Sinne Cohens noch weit entfernt, aber die geschichtliche Tatsache, dass die jüdische Philosophie mit der Transszendentalphilosophie den Ausgangspunkt teilt, und dass es sich in beiden um die Interpretation der Platonischen Ideenlehre handelt, legitimiert sich von vornherein als ein vielversprechender Orientierungspunkt in der Frage der Korrespondenz der Probleme. Die Substanzfrage in der jüdischen Religionsphilosophie ist dogmatisch gleichbedeutend mit der Schöpfungsfrage. Wir werden aber sehen, dass die Schöpfungsfrage nach den Entscheidungsmomenten des primären Problems der Substanzfrage diskutiert wird. Nicht die Frage, ob die Urhyle ewig, oder geschaffen ist, sondern das Verhältnis der Materie zur Form ist der Kern des Substanzproblems in der peripatetischen, besonders aber in der jüdischen Philosophie. Und in der Frage nach dem Verhältnisse der Materie zur Form ist es die Selbständigkeit des hylischen Prinzips, die das eigentliche Problem bildet. Wenn Crescas, z. B. eine heftige Polemik gegen Gersonides wegen dessen Lehre von der ungeschaffenen Urhyle führt, so kann es unmöglich die Ewigkeit der Urhyle sein, die den Widerspruch Crescas herausfordert. In der Ewigkeitsfrage geht der richtig verstandene Crescas viel weiter als Gersonides. Nach Gersonides ist die Welt eine zeitliche Schöpfung aus der ewigen absolut formlosen Hyle, nach Crescas ist die Welt als Ganzes ewig. Nur die Existenz eines selbständigen, von der Form völlig unabhängigen hylischen Prinzips ist es, die Crescas als ein philosophisches Absurdum und als eine dogmatische Ketzerei stigmatisiert. Ein selbständiges hylisches Prinzip neben Gott hebt die absolute Einheit Gottes auf. Das ist der Springpunkt des Problems in der jüdischen Philosophie, um diesen Punkt bewegen sich alle Kämpfe und alle prinzipiellen

Differenzen. An der Lösung dieses Problems zeigt sich am Klarsten die Kontinuität in der Denkarbeit der jüdischen Philosophen, der Fortschritt in der Diskussion dieser Frage bedeutet den Fortschritt der jüdischen Philosophie überhaupt, und der Höhepunkt den Höhepunkt: Maimuni. Wenn die absolute Hyle für sich allein existiert, existieren kann, dann muss auch die Form für sich allein existieren, dann gibt es separate, hylefreie „Formen", „Ideen", „Dinge an sich."

Diese intime Gemeinschaft zwischen dem Problem von Materie und Form und dem Gottproblem besteht auch bei Kant. Die kosmologische Idee ist das regulative Prinzip der beschreibenden Naturwissenschaft. Die Idee jener „inneren Form", die sich der mathematischen Naturwissenschaft entzieht, kann als separate Form, als Ding an sich angesehen werden, oder aber auch nur als regulatives Prinzip, das uns auf die Zweckmässigkeit in der Natur führt. Ja hier handelt es sich teilweise um dieselbe Frage, wie in der jüdischen Philosophie: Ist der Zweck eine reale ἀρχή, ein πρότερον τῇ φύσει als οὗ ἕνεκα, wie in der Metaphysik des Aristoteles, oder ein transszendentales Prinzip: (Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, S. 571). Es lässt sich aber leicht zeigen, und ist bereits gezeigt worden (Wundt), dass man von der Substanzidee zu allen anderen Ideen, vorzüglich aber zur Gottesidee gelangt. Und Kant selbst zeigt uns dies in der Entwickelung des Begriffs ens realissimum, als der letzten Bedingung der durchgängigen Bestimmung der Dinge. Hier bedeutet die Gottesidee: Das Problem der höchsten Form. Gibt es eine absolut einfache Substanz? Dieser Frage der zweiten Antinomie entspricht das Problem des transszendentalen Ideals: Gibt es eine höchste Form als den Grund aller durchgängigen Bestimmung? Worin unterscheidet sich diese Gottesidee von der der vierten Antinomie? Die vierte Antinomie betrifft das nackte Sein, das zufällige Sein erfordert ein Notwendig-Seiendes, die theologische Gottesidee, das Ideal, ist das Postulat des bestimmten Seins, des Soseins der Dinge. Zunächst als Postulat der Naturqualitäten und der Naturformen, dann aber auch als Postulat der ethischen Qualitäten, die ethische durchgängige Bestimmung führt uns auf das Ideal als den Grund derselben: „Wenn wir nun dieser unserer Idee, indem wir sie hypostatieren, so ferner nachgehen, so werden wir das Urwesen durch den blossen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges u. s. w., mit einem Worte, es in seiner

unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädikamente bestimmen können. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott, in transszendentalem Verstande gedacht, und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand der transszendentalen Theologie" („Kritik", ed. Kirchm. S. 467—68). Wir können es so ausdrücken: Das transszendentale Ideal stellt jenes Moment des Gottproblems dar, welches in der jüdischen Philosophie in der Attributenlehre, die vierte Antinomie hingegen jenes, welches im Beweise behandelt wird. Kant behandelt zuerst die Gottesidee als notwendige Seinsursache, dann als Grund aller Realität, es entspricht dies der Ordnung πρὸς ἡμᾶς. Denn ebenso, wie in der Natur das Intensive die letzte Wurzel aller Realität ist, so muss auch die Gottesidee als der Grund aller durchgängigen Bestimmung als das κατὰ φύσιν Primäre erfasst werden. Dem entspricht es auch, dass Kant bei der Prüfung der Beweise, „gerade die umgekehrte (Ordnung) von derjenigen" beobachtet, „welche die sich nach und nach erweiternde Vernunft nimmt" (S. 475). Die unkritische Vernunft ergreift die Idee in der Ordnung τῇ φύσει, sie fängt deshalb mit dem physikotheologischen Beweis an, der „von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt" ausgeht; dann erst ist es ihr möglich, von der bestimmten Erfahrung abzusehen und mit dem kosmologischen Beweis anzufangen, der von einer unbestimmten Erfahrung, aber immer noch von einem empirischen Dasein ausgeht; in beiden Fällen steigt sie dann zum ontologischen Beweis auf. Der ontologische Beweis entspricht dem Problem der vierten Antinomie, der physikotheologische dem des transszendentalen Ideals, der kosmologische dem der Substanzfrage, der Gegenfrage des transszendentalen Ideals. Das unbestimmte empirische Dasein ist die einfache Substanz, bei der man von jeder Form absieht. Kant weist nun nach, dass sowohl der physikotheologische, wie der kosmologische Beweis sich zuletzt auf den ontologischen stützt.

Nun wird es sich in der Kritik, teilweise aber auch schon in der Darstellung der Systeme zeigen, dass im Allgemeinen die Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie dem physikotheologisch-ontologischen, der „Beweis" hingegen dem kosmologisch-ontologischen Beweise Kants entspricht. Nach dem von uns oben aufgestellten Gesichtspunkt, dass unsere Darstellung die der Kantischen entgegengesetzte Ordnung zu beobachten hat, ergibt sich als Resultat:

Erst Attributenlehre, dann Beweis. Die Tatsache, dass in der Attributenlehre auch schon der von Kant wiederentdeckte ethikotheologische Beweis mitspielt, ändert nichts an diesem Ergebnis. Für das vorkritische Denken, mag es auch die Kritik noch so sehr vorgeahnt haben (wie, z. B. Maimuni), gehören physikotheologischer und ethikotheologischer Beweis zusammen. Bei Kant tritt dieses Moment etwas zurück (siehe das: „u. s. w." in der oben zitierten Stelle), weil er den ethikotheologischen Beweis für seinen Kanon der reinen Vernunft aufsparen muss. Aus der zentralen Stellung des Substanzproblems ergibt sich für uns ferner die Notwendigkeit, mit diesem Problem die Darstellung zu eröffnen. Diese Ordnung wird auch durch die geschichtliche Tatsache unterstützt, dass alle jüdischen Philosophen die Ergebnisse der Diskussion des Substanzproblems, als der Frage nach dem Verhältnis von Materie und Form, der Attributenlehre zugrunde legen, sei es, dass sie das Substanzproblem früher behandeln, wie Saadja, Bachja, Ibn Saddik und Ibn Daud, sei es dass sie beide Probleme in engster Verbindung miteinander diskutieren, wie Gabirol und Hallewi, sei es endlich, dass das später zu erzielende Ergebnis der Diskussion des Problems Materie und Form der Attributenlehre ausdrücklich zugrunde gelegt wird, wie bei Maimuni. Maimuni behandelt das Problem Materie und Form ebenso, wie Saadja und Bachja, im Zusammenhange mit dem Beweise, nur dass er die Attributenlehre vor dem Beweise behandelt und deshalb die Ergebnisse desselben vorwegnehmen muss. Die Differenz, welche bei dieser verschiedenen Anordnung bestimmend war, wird sich uns bald ergeben, wenn wir auf die Disposition im Hauptwerke Maimunis eingehen, die in der Hauptsache auch in unserer Darstellung beibehalten werden wird:

Den Schlüssel zur Disposition der zuletzt behandelten, und mittelbar auch aller Probleme im More, bieten uns das neunundsechzigste Kapitel des ersten und das zweite Kapitel des zweiten Teiles. In den die Attributenlehre einleitenden Kapiteln (I, 1—49) und in der Attributenlehre selbst (I, 50—68) setzt Maimuni zu wiederholten Malen die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts, ebenso wie den ganzen Beweis, ausdrücklich voraus. Es fragt sich nun, warum Maimuni, wenn er der Resultate des Beweises bedarf, diesen nicht zuerst behandelt. Darauf gibt uns I, 69 die Antwort. Maimuni geht da auf den Kern des Problems Materie und Form ein, ohne es ganz auszuführen, fügt aber sofort hinzu, dass er von

jetzt ab die Voraussetzung von der Schöpfung aus dem Nichts fallen lassen und den nunmehr anzutretenden Beweis auf der Basis der Weltewigkeit und Weltnotwendigkeit führen wolle. Es ist dies, wie wir sehen werden, ein prinzipieller Gegensatz zwischen Maimuni und dem Kalâm. Dieser stellt sich die Aufgabe, die vier Postulate: Dasein, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes und Schöpfung aus dem Nichts, in einem Zuge zu beweisen. Der Beweis des Kalâms ist unmittelbar auf Gott als den Schöpfer gerichtet. Dem Kalâm schliessen sich hierin aus der Gruppe Maimunis (und nur diese, die in der Frage der Schöpfung aus dem Nichts mit dem Kalâm auf einem Boden steht, kommt hier in Betracht) Saadja und Bachja an. Maimuni aber lässt das Postulat der Weltschöpfung vorläufig fallen, weil er dafür keinen strikten Beweis findet. Nun wird es sich zeigen, dass Maimuni seinen prinzipiell vertieften Standpunkt in dem Problem Materie und Form nur unter der Voraussetzung der Weltewigkeit und Notwendigkeit gewinnen und formulieren konnte, ferner dass er seinen Wahrscheinlichkeitsbeweis für die Schöpfung aus dem Nichts nur aus den Ergebnissen der ausführlichen Diskussion des Problems Materie und Form (II, 3—12) führen konnte, wie dies Maimuni selbst bemerkt (II, 2). Maimuni befand sich so in einer methodologischen Verlegenheit. Er ging von der richtigen Einsicht aus, dass das System mit der Substanziierung des Gottesbegriffes, mit der Attributenlehre, die auf den Inhalt des Gottesbegriffes, auf das Was seiner Realität, gerichtet ist, zu beginnen hat. Und zwar musste dies auf Grund der endgiltigen Ansicht, d. h. auf der Basis der Lehre von der Schöpfung aus dem absoluten Nichts geschehen. Die anderen Philosophen konnten in den Beweis zugleich den Inhalt des Gottesbegriffes aufnehmen. Die Gabirolgruppe, weil sie die Schöpfung aus dem Nichts definitiv fallen lassen und Gott nur als Prinzip des Werdens, Saadja und Bachja, weil sie Gott sofort als Schöpfer auffassen. Sie konnten daher im Zusammenhange mit der Schöpfungslehre, jeder in seinem Verstande, das Problem Materie und Form diskutieren, um auf dieser Basis den Inhalt des Gottesbegriffs zu explizieren. Maimuni hingegen konnte weder das Eine noch das Andere tun. Es blieb ihm daher nur der Weg übrig, den er wirklich gewählt hat. Er begann mit der Attributenlehre auf der Basis der später getrennt durchzuführenden Beweise für die drei Postulate und für die Schöpfung aus dem Nichts. Und wir werden sehen, dass er in der Einleitung zur Attributenlehre (I, 1—49) Gelegenheit findet, die Resultate der

späteren Diskussion vorwegzunehmen. So zeigt es sich zuletzt, dass in Wahrheit alle jüdischen Philosophen, die ein vollständiges System entwickelt haben, in erster Reihe auf die Substanziierung des Gottesbegriffs bedacht waren. Die Differenzen in der Methode aber sind auf die prinzipiellen Differenzen zurückzuführen, welche sich beim Bestreben, den Gottesbegriff auf Grund der Stellungnahme im Problem Materie und Form zu formulieren, geltend machen mussten. — So viel konnte hier angedeutet werden, einen tieferen Einblick in die innere Organisation der Systeme wird uns die Darstellung vermitteln.

Nach dem Gesagten lässt sich die Disposition des More in den Hauptteilen leicht übersehen:

1. Vorbereitung der Attributenlehre in den einleitenden Kapiteln, die sich mit der Interpretation anthropomorphistischer Schriftstellen befassen, wobei Maimuni Gelegenheit findet, seinen Standpunkt in der Frage Materie und Form, im Sinne der von ihm modifizierten Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts, zur Geltung zu bringen (I, 1—49).
2. Attributenlehre, d. h. Substanziierung des Gottesbegriffs unter Voraussetzung der später zu gewinnenden bleibenden systematischen Ansicht (I, 50—68).
3. Maimuni lässt die Voraussetzung von der Schöpfung aus dem Nichts fallen und substanziiert den Gottesbegriff auf der Basis der Lehre von der Weltewigkeit und Weltnotwendigkeit (I, 69,70).
4. Einleitende literar-geschichtliche und methodologische Bemerkungen zu dem vorzunehmenden Beweise der vier Postulate (I, 71).
5. Das dem Beweise zugrunde liegende Weltbild (I, 72).
6. Ablehnung eines strengen Beweises für das (vierte) Postulat der Schöpfung aus dem Nichts (I, 73,74).
7. Beweisführung der Mutakallimun (I, 75,76).
8. Maimunis Beweis für die drei Postulate: Dasein, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes (II, Einleitung, 1,2).
9. Das Problem Materie und Form näher ausgeführt (II, 3—12).
10. Wahrscheinlichkeitsbeweis für die Schöpfung aus dem Nichts (II, 13—23).
11. Nachträge zum Beweise für die Schöpfung aus dem Nichts im Zusammenhange mit Fragen der Schöpfungslehre, die Maimuni offenbar absichtlich, zur Verbergung der tiefsten Geheim-

nisse, die er in dieser Lehre niederlegt, nicht auf einmal im Zusammenhange, sondern in zerstreuten Partieen und einzelnen Bemerkungen vorträgt (II, 24—31; III, Einleitung, 1—7 und an verschiedenen Stellen).

12. Prophetologie (II, 32—48).
13. Probleme der Ethik (III, 8—25).
14. Die Gründe der Gebote als Teil der Dogmenlehre (III, 26—54).

Ziehen wir einzelnes zusammen und berücksichtigen die oben dargelegten Momente, so ergibt sich für die Darstellung der Systeme folgende Disposition:

1. Materie und Form.
2. Attributenlehre.
3. Die vier Postulate, Beweis.

Diese drei Probleme fassen wir unter dem gemeinsamen Namen: Grundprinzipien zusammen.

4. Psychologie und Erkenntnislehre.
5. Prophetologie.
6. Ethik.
7. Dogmenlehre.

Infolge der veränderten Problemstellung in der nachmaimunischen Philosophie, wodurch das Interesse an den einzelnen Problemen der Grundprinzipien zurücktritt, erscheint die Diskussion dieser Probleme sehr mangelhaft gegliedert. Wir werden daher die Grundprinzipien in der nachmaimunischen Philosophie zusammen, nach der Durchführung der Entwickelung der Einzelprobleme in der klassischen Perjode, zur Darstellung bringen[1]).

Zum Schlusse wollen wir noch auf die wahrlich nicht zufällige symmetrische Gliederung unserer Disposition hinweisen: Wenn wir Attributenlehre und Beweis unter dem gemeinsamen Namen: Gottproblem zusammenfassen, so erscheinen drei

[1]) Zu diesem inneren Grunde tritt noch ein äusserer: Für die Darstellung der nachmaimunischen Perjode hoffe ich inzwischen noch manches handschriftliche Material zu erlangen, das mir jetzt unzugänglich ist. Die Herausgabe der vielen nur handschriftlich vorhandenen Werke der nachmaimunischen Philosophie ist eine Ehrenaufgabe, die die Wissenschaft des Judentums in systematischer Weise zu lösen sich nicht genug beeilen kann. Einen Steinschneider haben wir nicht mehr, aber seine zahlreichen Schüler können ihm kein würdigeres Denkmal setzen, als durch die Ausführung dieser Aufgabe unter Anleitung der Werke des Meisters. —

Problemzwillinge, je ein allgemeinwissenschaftliches, oder, wenn man will: ein weltliches und ein religiöses Problem bilden eine Disziplin. Materie und Form — Gott; Psychologie und Erkenntnislehre — Prophetologie; Ethik — Dogmenlehre. Es entspricht dies dem gegenseitigen Interesse, das der Monotheismus und die Wissenschaft an einander haben, und bildet ihre Einheit.

Anmerkung.

Unter dem Titel: „Maimunis Methode im „Führer" behandelt Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, S. 363—369 die Frage, warum Maimuni sein Werk nicht mit dem Beweise, sondern mit der Attributenlehre beginnt, der noch dazu ganz leichte exegetische Bemerkungen vorangeschickt werden. K. meint: „M. hat in seinem Führer nicht ein schulgerechtes philosophisches System, das mit der Selbstgefälligkeit des gelehrten Besserwissens sich etwa ausschliesslich an den engen Kreis der Gleichgeschulten und Fachgenossen wendete, sondern ein religiöses Erziehungsbuch für seine jüdischen Glaubensgenossen schaffen wollen, denen daraus die Ueberzeugung von der Uebereinstimmung zwischen Schriftsinn und Weisheitslehre, zwischen Glauben und Denken aufgehen sollte", S. 366. Man könnte zur Widerlegung dieser Ansicht Kaufmann selbst zitieren. In seinem Artikel: „Der Führer Maimunis in der Weltliteratur" in L. Steins „Archiv für Geschichte der Philosophie", Bd. XI, H. 3, 1898, S. 367 sagt K., M. setze bei seinen Lesern seine eigene Universalität voraus. Er wendet sich also doch an Gleichgeschulte und Fachgenossen! Die Wahrheit liegt indes in der Mitte zwischen den beiden entgegengesetzten Superlativen. M. schreibt nicht für Gleichgeschulte und setzt auch nicht bei seinen Lehren seine eigene Universalität voraus, aber er schreibt für philosophisch gebildete Leser, wie K. selbst im Verfolge seiner Ausführungen bemerkt. Man kann K. auch zugeben, dass M. durch die Eröffnung seines Buches mit Schriftexegese eine leichtere Einführung des Lesers beabsichtigt haben mag. Als Antwort auf die aufgeworfene Frage jedoch, warum M. nicht mit dem Beweise anfängt, wie die anderen Philosophen, sondern mit der Attributenlehre, ist diese Erklärung unzulänglich. Ein religiöses Erziehungsbuch im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes hat M. nicht beabsichtigt. Im Gegenteil, in der Einleitung betont M. ausdrücklich, er wolle sein Buch so einrichten, dass der gebildete Leser sich die zusammengehörenden, aber absichtlich verstreuten Abschnitte und einzelnen Sätze selbst in die rechte Ordnung zu bringen gezwungen sei, wenn er ihn richtig verstehen wolle. Damit wollte er den Mindergebildeten das Buch unzugänglich machen. Und in der Tat hat man manche Partieen des Buches nicht verstanden, weil man diese Anweisung M. nicht beobachtet hat; s. K. S. 363,2. So richtet man doch ein religiöses Erziehungsbuch nicht ein. Die Hauptsache aber bleibt, dass man durch die Annahme K. höchstens nur die Einleitung durch Exegese, nicht aber die von den übrigen Philosophen abweichende Ordnung erklären kann. Die Attributenlehre soll eine Vorbereitung „zu der eigentlichen Lehre von Gott" (368), dem Beweise, sein. Hier liegt

die Wurzel des Irrtums. In Wahrheit ist die Attributenlehre die eigentliche Lehre von Gott. Man könnte auch hier auf K. selbst verweisen. In der Darstellung der Attributenlehre Saadjas und Bachjas meint K., der Gott, dessen Eigenschaften behandelt werden sollen, müsse vor Allem bewiesen werden (S. 4—5). Von dieser Ansicht ist K. schon bei Hallewi zurückgekommen. Von ihm hebt K. lobend hervor, dass sich bei ihm nicht ein Wort des Beweises für das Dasein Gottes finde. Wir werden weiter unten sehen, dass dies ein Irrtum ist. Bei M. aber hat sich K. von seiner ursprünglichen Meinung schon so weit entfernt, dass er es nicht nur gerechtfertigt findet, dass M. aus nichtssagenden Gründen von dieser notwendigen Ordnung abweicht, sondern auch er, K. selbst, hält den Beweis M., „die eigentliche Lehre von Gott", für so irrelevant, dass er ihn nicht etwa später, sondern überhaupt nicht zur Darstellung bringt. Diese Widersprüche, sowie das ganze Niveau, auf dem die Diskussion dieser Frage sich hält, erklären sich aus dem Umstand, dass K. die Schwierigkeit wohl empfunden, Herkunft und Ziel derselben aber nicht erkannt hat. Das zeigt sich auch in der Darstellung der Attributenlehre Maimunis. K. geht auf das Verhältnis zwischen Attributenlehre und Beweis, auf das M. selbst wiederholt aufmerksam macht, und von dessen Klarlegung das Verständnis der wichtigsten Partieen der Attributenlehre M. abhängt, gar nicht ein. —

Zweites Buch:

Materie und Form.



Materie und Form.

Erstes Kapitel:

Maimunis Stellung zur Potenzialität der Materie.

Das intime Ineinandergreifen von Substanzproblem und Gottproblem bringt es mit sich, dass bei einer gewissen Art der Problemstellung die beiden Probleme auch in der Diskussion nicht von einander getrennt werden können. Das gilt besonders von Gabirol und Hallewi (und, infolge seiner Abhängigkeit von Gabirol, auch von Ibn-Saddik), bei denen wir den Versuch, die beiden Probleme von einander zu trennen, als von vornherein aussichtslos aufgeben müssen. Eine gesonderte Diskussion der genannten Probleme nach den Systemen dieser beiden Philosophen würde ihren geschlossenen Gedankengang jener brillanten Originalität berauben, die wir bei ihnen bewundern. Es hätte sich denn auch vielleicht empfohlen, auf eine gesonderte Darstellung zu verzichten und sofort mit der Attributenlehre, in welcher die innige Gemeinschaft beider Probleme in vertiefender Vielfältigkeit und bedeutsamer Prägnanz hervortreten wird, anzufangen. Allein das Substanzproblem in der Konzeption, in welche es für die Behandlung des Gottproblems gebracht werden muss, das heisst, das Substanzproblem als die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Form ist in der jüdischen Philosophie nicht nur für das Gottproblem, sondern durch dieses, durch die Entscheidungsmomente, welche aus der Fassung des Gottesbegriffs folgen, für alle Probleme orientierend und entscheidend. Es knüpfen sich daran gewisse Erörterungen und Erwägungen, die ihrem ganzen Umfange nach in den Rahmen des Gottproblems nicht hineingebracht werden könnten, ohne diesen zu sprengen. Vor Allem die Orientierung an Aristoteles. Die Bedeutung Aristoteles für die Attributenlehre an sich ist zu geringfügig, als dass diese Orientierung im Zusammenhange mit ihr

ohne Schaden für die Harmonie der Diskussion und ohne technische Weitläufigkeit durchgeführt werden könnte. Diese Orientierung kann aber nur in der Diskussion der Frage nach dem Verhältnis von Stoff und Form, dem Hauptproblem der peripatetischen Philosophie, zu jener Klarheit führen, die bei der Verwickelung und der Subtilität der zu behandelnden Einzelfragen umso ernster und eifriger angestrebt werden muss, je schwieriger sie zu erreichen ist. Wir haben es mit einem jener zentralen Probleme zu tun, zu deren Kern man von verschiedenen Ausgangspunkten aus vordringen kann, ohne dass es deshalb gleichgiltig wäre, welchen Ausgangspunkt man wählt. So vielfach die Ausgangspunkte, so vielfach die Ablenkungen von dem Schnittpunkte, auf den wir hier hinzusteuern haben. Es entspricht dies daher nicht nur der genetischen Entwickelung unserer Gedanken, wenn wir die Entwickelung des einleitenden Problems zunächst nicht in der, hier sonst im Ganzen einzuhalten chronologischen Reihenfolge, sondern vom Zentrum aus zu erfassen suchen, um erst dann, nach einiger Klärung des Sachverhalts, in die chronologisch gegebene Reihe einzulenken: Mit der Erkenntnis, dass das Problem Materie und Form als erstes und isoliert für sich zu behandeln ist, war auch schon Maimuni als Ausgangspunkt gegeben. Denn es war das System Maimunis, von dessen Mittelpunkt aus wir zu unserer Auffassung des Aristoteles und zu unserer Anschauung über den Entwickelungsgang der jüdischen Philosophie gelangt sind. Das ist aber ebensowenig ein Zufall, wie die Erfassung des Entwickelungsgangs der Philosophie überhaupt von dem Mittelpunkte der Kantischen Kritik aus als ein Zufall anzusehen ist. Es ist nicht die geringste Leistung Maimunis, dass er über die ganze vorhergehende Entwickelung Licht verbreitet. Wie wir einerseits das System Maimunis nur als das Resultat der ganzen klassischen Perjode verstehen können, so gewinnen wir andererseits erst im Studium dieses Systems den sicheren Gesichtspunkt, von dem aus sich uns die entscheidenden Momente der gesamten inneren Entwickelung offenbaren.

Der Schlüssel zur Disposition des philosophischen Hauptwerkes Maimunis ist zugleich der Schlüssel zur Disposition der gesamten jüdischen Philosophie, vor und nach Maimuni. Die ganze folgende Darstellung wird es rechtfertigen, dass wir die Diskussion mit dieser Hauptstelle eröffnen:

Maimuni lässt hier die in der Attributenlehre festgehaltene Voraussetzung von der freien Schöpfung aus dem Nichts fallen, um die Substanziierung des Gottesbegriff von dieser Voraussetzung unabhängig zu machen: Man kann, sagt Maimuni, Gott als wirkende Ursache, Form und Zweck der Welt setzen, ohne vorher darüber etwas ausmachen zu müssen, ob die Welt von Gott aus dem Nichts geschaffen, oder, wie die Philosophen (die arabischen Aristoteliker) meinen, aus ihm notwendig erfolgt (emaniert[1]) ist. Mit der Behauptung, Gott sei wirkende Ursache der Welt soll blos gesagt sein, dass Gott in demselben Masse die wirkende Ursache der einzelnen Geschehnisse in der Welt ist, wie er der Erzeuger der Welt als Totalität ist. Pflegt man ja auch sonst die mittleren Ursachen irgend eines Geschehnisses zu übergehen, um gleich die allerentfernteste zu nennen, die letzte, zu der man im Regressus von Wirkung zu Ursache gelangt. „Ebenso (in Bezug auf die Form) wenn wir die Naturformen, welche entstehen und vergehen, untersuchen, da finden wir sie allesamt so beschaffen, dass es unmöglich ist, dass (einer jeden von) ihnen nicht irgend eine andere Form vorangegangen ist, welche den Stoff zur Aufnahme dieser (gerade ins Auge gefassten) Form disponiert, und jener anderen Form ebenfalls eine andere, bis wir so zu der letzten Form gelangen, welche die Notwendige im Sein dieser Mittelformen ist, welche, die Mittelformen nämlich, eben die Ursache dieser nächsten (ins Auge gefassten) Form sind. Jene letzte Form im gesamten Sein aber ist Gott. Denke aber nicht, dass unsere Aussage von Gott, er sei der gesamten Welt die letzte Form, eine Anspielung auf jene letzte Form sei, von der Aristoteles in der Metaphysik sagt, dass sie weder geworden noch vergänglich sei; denn jene, dort erwähnte Form ist eine Naturform, nicht eine abstrakte Intelligenz. Unsere Behauptung von Gott, er sei die letzte Form der Welt, ist nicht so gemeint, wie etwa die stoffbe-

---

[1]) Wir fügen das Wort: „emaniert“ hinzu, M. sagt nur: או לזומה ענה עלי ראיהם „oder ihr (der Welt) notwendiges Folgen aus ihm nach ihrer (d. Philosophen) Ansicht“ — M. verdeckt hier das Moment der Emanation in der Ansicht der Philosophen, weil er diese nicht einmal in der dialektischen Hypothese zugeben will. Gerechtfertigt ist dieses Verfahren dadurch, dass nach der endgiltigen Ansicht M. von Gott als Seinsprinzip die Notwendigkeit mit der Emanation nicht so unzertrennlich verbunden ist, wie nach der Ansicht der Philosophen. Das werden wir aber erst später sehen können. —

haftete Form eben diesem Stoffe Form ist, sodass Gott einem Körper Form wäre. So ist das nicht gemeint, sondern: So wie ein jedes Daseiende, das eine Form zu eigen hat, das, was es ist, durch eben diese seine Form ist, sodass wenn seine Form vergeht, auch sein Wesen vergeht und aufhört, ebendasselbe Verhältnis ist das Verhältnis des Schöpfers zu der Gesamtheit der entfernten Prinzipien. Denn durch das Sein des Schöpfers ist Alles da, und er bewirkt anhaltend dessen Fortdauer durch etwas, was man „Ergiessung" (שפע — פיץ) nennt, wie wir das in einem Kapitel dieser Abhandlung (II, 12) erläutern werden. Und wäre das Nichtsein des Schöpfers möglich, so würde das gesamte Sein in (absolutes) Nichtsein übergehen und (infolge davon) das Wesen aller von ihm (von Gott) entfernten Ursachen und der letzten Wirkungen, sowie alles dessen, was zwischen ihnen ist, sich aufheben. Er (Gott) verhält sich also zu ihm (dem Universum) nach Art der Form zu einem Dinge, dem eine Form zu eigen ist, durch welches es eben das ist, was es ist; durch die Form nämlich besteht seine Wahrheit und sein Wesen. Das ist das Verhältnis des Schöpfers zur Welt, und in diesem Sinne ist es gemeint, dass er die letzte Form und die Form der Formen ist, nämlich, dass er es ist, an den das Sein und der Fortbestand aller Form in der Welt zuletzt sich anlehnt; durch ihn ist ihr Bestand, wie die formbesitzenden Dinge durch ihre Form Bestand haben" (MN I, 69).

Die vielfachen Wiederholungen, die in dieser Stelle vorkommen, sprechen schon allein dafür, dass der sonst so knappe Maimuni hier einen Gedanken ausdrücken will, für den ihm der präzise Ausdruck fehlt, und den er deshalb von verschiedenen Seiten zu erfassen sucht. Es herrscht denn auch unter den Interpreten keine Einigkeit darüber, was Maimuni hier eigentlich sagen will. Zunächst die Schwierigkeit, worin denn der Gegensatz, den Maimuni hier zwischen sich und Aristoteles zu konstruieren scheint, eigentlich besteht. Auch Aristoteles, meint Narboni mit Recht, lehrt (wenigstens in der Metaphysik, auf die sich doch Maimuni hier bezieht) die Transszendenz Gottes, dass er der Sphäre nicht immanent ist. Die Auskunft, dass Maimuni hier Aristoteles im Sinne Ibn-Sînâs interpretiere, wonach Gott nicht der erste Beweger sei (Narboni), ebenso die andere, dass Maimuni hier betonen wolle, dass Gott die Sphäre nicht direkt, sondern durch Ergiessung bewege (Schemtob), wie überhaupt die Annahme, dass Maimuni hier die Immanenz Gottes ausschliessen wolle (Munk), ist nicht stichhaltig. In diesen Fragen besteht zwischen Maimuni und der Meta-

physik Aristoteles keinerlei Differenz[1]). Dazu kommt noch, dass Maimuni die Frage der Immanenz im nächsten Kapitel meritorisch behandelt. Gegen diese Auffassung spricht auch der von Maimuni gebrauchte Ausdruck: „einem Körper Form sein“ (צורה לגשם – צוּרה לגֿשם). Der stehende Ausdruck für Immanenz ist „eine Kraft in einem Körper“ (כח בגשם, כח בגוף, קוה פי גֿסם). Und selbst mit der nach der Sachlage des Textes nicht ausgeschlossenen Auskunft, Maimuni wolle sich hier überhaupt nicht in einen Gegensatz zu Aristoteles setzen, er wolle nur vor einer Verwechslung seines hier ausgesprochenen Satzes mit irgend einem Satze der Metaphysik warnen, gleichsam im Interesse einer richtigen Interpretation der Metaphysik[2]), ist die Schwierigkeit nicht behoben. Denn abgesehen davon, dass eine derartige Verwechslung fast ausgeschlossen erscheint, so wäre doch diese Besorgnis nur dann einigermassen gerechtfertigt, wenn der Ausdruck „letzte Form“ ein bekannter technischer Ausdruck Aristoteles wäre. Aber es ist darauf hingewiesen worden, dass sich ein solcher Ausdruck bei Aristoteles gar nicht findet. Und in der Tat findet sich dieser Ausdruck an keiner der von den Interpreten ins Auge gefassten Stellen[3]).

---

[1]) S. II, 4 Ende, 13,3 und Munk Guide II, S. 43 n. 3 und 55, n. 1. Einmal, Kobez II. 25b, scheint zwar M. sagen zu wollen, dass nach der Ansicht der Philosophen die Sphärengeister, die die Stelle der Engel bei den Juden vertreten, immanent sind, s. auch Albo: Ikkarim, II. 12. Aber erstens, wenn M. dort wirklich das sagen will, müsste man annehmen, er sei von seiner Ansicht im More zurückgekommen (s. II, 4 f), zweitens aber handelt es sich hier nicht um die Sphärengeister, sondern um Gott und um die Ansicht Aristoteles über Gott.

[2]) Das scheint die Ansicht Munks zu sein. Das ergibt sich schon daraus, dass er auf die Frage des Gegensatzes zu A. gar nicht eingeht, besonders aber auch aus dem Schlusse der Anmerkung S. 319,1: on voit qu' il s'agit ici en effet, comme le dit Maimonide, de toute forme en général, ou de la forme physique etc. —

[3]) Munk glaubt auf die von Narboni abgelehnte Stelle VII (VI), 8 besonders reflektieren zu können. Der Einwand Narbonis, dass Aristoteles hier nur von der extensiven Form spricht, ist zwar nicht schwerwiegend, denn A. illustriert blos an der Kunstform, in der Hauptsache handelt es sich ihm (s. w. u.) um die Naturprodukte, wie er denn auch dem auf die extensive Form bezüglichen Satz: οὐδ ἔστιν αὐτοῦ γέγεσις, bald hinzufügt: οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι, wie überhaupt diese Absicht aus der ganzen Stellung des fraglichen Buches in der Metaphysik hervorgeht; s. w. unten. Allein weder hier, noch in den Stellen VIII (VII), 3 u. 5, auf welche Munk ebenfalls hinweist, findet sich der Ausdruck „letzte Form“. Wichtiger noch ist, dass hier auch dem Sinne nach von einer letzten Form, die weder geworden ist, noch vergeht, gar nicht die

Es kann aber auch in der Tat nicht zweifelhaft sein, dass Maimuni hier seinen eigenen, von dem der Philosophen und Aristoteles verschiedenen Gottesbegriff konzipiert. Und wissen wir auch noch nicht genau, was Maimuni eigentlich mit der Konzipierung Gottes als letzte Form der Welt sagen will, so wissen wir doch jedenfalls so viel, dass er seinen Gottesbegriff auf Grundlage seiner Ansicht vom Verhältnisse zwischen Materie und Form gewinnt, oder doch soviel, dass für seine Stellungnahme in diesen beiden Problemen ein gemeinsames Motiv entscheidend war. Halten wir uns nun zunächst an das Problem von Materie und Form. Entspricht das, was Maimuni hier über dieses Verhältnis sagt, den Erwartungen, mit denen wir an ein peripatetisches System — und das System Maimunis ist doch ein solches! — heranzugehen berechtigt sind? Zur Beantwortung dieser Frage wird es sich empfehlen eine, man kann sagen: die Parallelstelle bei Ibn-Sînâ heranzuziehen: Die fast zum Dogma gewordene Ansicht, Maimuni sei ein Nachbeter Ibn-Sînâs, muss entschieden abgelehnt werden. Die Orientierung in der Stellung Maimunis zu Aristoteles, die uns bald beschäftigen wird, wird uns zeigen, dass Maimuni weit entfernt davon ist, sich in der Interpretation des Aristoteles von irgend jemand blindlings führen zu lassen. Vielmehr werden wir sehen, dass sich Maimuni sein Verhältnis zu Aristoteles nach ganz selbständigen Gesichtspunkten statuiert. Von fast allen jüdischen Philosophen können wir es mit Bestimmtheit sagen, dass sie den Aristoteles selbständig studiert haben. Dass sie die neuplatonischen Kommentare, besonders aber die der arabischen Peripatetiker, Al-Farâbî und Ibn-Sînâ, kannten, ist selbstverständlich, aber die Selb-

---

Rede ist. Hier wird nur bewiesen, dass die Form nicht aus Etwas wird und nicht in Etwas vergeht. Denn dass die Kugelgestalt einer aus Erz hergestellten Erzkugel geworden ist und die einer zerstörten Erzkugel vergangen ist, ist eine augenscheinliche Tatsache, die Aristoteles gewiss nicht anzweifeln will. Aristoteles betont blos, dass die Kugelgestalt existiert, oder nicht existiert, ohne aus Etwas zu werden, oder in Etwas zu vergehen. Bei den Naturprodukten verhält es sich freilich anders, hier richtet sich die Frage aufs Werden überhaupt, aber an den Kunstprodukten kann Ar. nicht mehr für die Naturprodukte illustrieren, als eben die Verhältnisse der Kunstprodukte es gestatten, s. w. u. — Auch auf die Stelle XII (XI), 3, die Munk noch in Betracht zieht, kann M. nicht hinzielen. Da spricht wohl Arist. von der letzten Form, aber in einem Zuge auch vom letzten Stoff: ὅτι οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη, οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα. Hier ist natürlich jede Verwechslung mit Gott als der letzten Form ausgeschlossen, besonders da sich A. eben anschickt, die Gottheit zu behandeln. —

ständigkeit, welche die jüdischen Philosophen in den prinzipiellen Fragen gegenüber den arabischen Philosophen bewahren, ist ein untrüglicher Beweis dafür, dass sie sich an Aristoteles selbst wandten. Der neuplatonische Einfluss in Einzelheiten wird dadurch nicht in Abrede gestellt, einen solchen finden wir auch bei Maimuni, und dazu gehört auch der Einfluss Ibn-Sînâs, dessen Bearbeitungen Maimuni, nach seiner eigenen Angabe, ebenso kannte, wie die wichtigsten neuplatonischen Schriften und Aristoteles-Kommentare, aber von einer besonderen Beeinflussung Maimunis durch Ibn-Sînâs zu reden, ist durch nichts gerechtfertigt. Denn abgesehen davon, dass das Wenige, was Maimuni von Ibn-Sînâ aufnahm, im Grunde von Al-Farâbî herrührt, und auch davon, dass Maimuni Ibn-Sînâ als Kommentator Aristoteles ausdrücklich ablehnt und nur Al-Farâbî empfiehlt (Brief an Tibbon), was er, wenn er selbst ein Nachbeter Ibn-Sînâs wäre, gewiss nicht getan haben würde; abgesehen ferner auch davon, dass Maimuni Ibn-Sînâ in seinem philosophischen Hauptwerke, in dem er die auf Aristoteles bezüglichen Schriften Al-Farâbîs und Ibn-Bâgas und andere arabische Autoren zitiert, nicht ein einziges Mal erwähnt, was ja, bei der Voraussetzung der Abhängigkeit, geradezu als eine, einer plagiatorischen Absicht entspringende Undankbarkeit anmuten würde — abgesehen von all diesen Bedenken, werden wir in der Darstellung sehen, dass das System Maimunis auf Grundlagen und Voraussetzung ruht, die der peripatetischen Philosophie Ibn-Sînâs — von dessen esoterischen Schriften ganz zu schweigen — prinzipiell entgegengesetzt sind[1]). Gleichwohl, oder auch: gerade deshalb wird

---

[1]) S. Munk, Guide I, S. 301–302, n.: Ici (in der Frage der Einheit des Gedankens mit dem Denkenden und Gedachten), comme ailleurs, l'auteur marche sur les traces des péripatéticiens arabes, et notamment d' Ibn-Sînâ, son guide habituel. S. 345—46, n. zitiert Munk Narboni: Il me semble que l'auteur (Maimonide), en composant ce traité (d h. den MN.), consultait particulièrment les modernes, und fügt hinzu: Il paraît en effet que Maimonide, en étudiant la philosophie péripatéticienne, ne remontait pas toujours aux sources, et se bornait à lire les analyses de commentateurs; parmi ces derniers Thémistius était un des plus accrédités chez les Arabes, et c'est surtout dans les ouvrages de ce commentateur et dans ceux d'Ibn-Sînâ que beaucoup de savants arabes étidiait la philosophie d'Aristote. S. auch S. 231,1 u. öfters. Diese Ansicht hat Munk, wie andere hebräische Kommentatoren Maimunis, von Narboni, den der Nimbus Maimunis überhaupt beunruhigt zu haben scheint. Von Munk ging diese Ansicht in Grätz' Geschichte der Juden über, und von hier aus geht sie, wie ein Axiom, durch die wissenschaftliche Literatur des Judentums und durch alle Werke der allgemeinen Geschichte der Philosophie, in denen auf die jüdische Philo-

die Parallelstelle aus dem System Ibn-Sînâs, die übrigens nur allgemein arabisch-peripatetische Gedanken zur Darstellung bringt, (wie sie denn auch Schahrastâni als den Typus der Systeme der arabischen Philosophen wiedergibt), die Ausführungen Maimunis beleuchten und unserem Verständnis näher bringen. Diese Stelle lautet:

„Die körperliche Form ferner ist eine Naturanlage ausser dem Zusammenhange . . . . und es leuchtet ein, dass hier eine Substanz ausser der körperlichen Form vorhanden ist, nämlich die Hyle . . . . und es ist unmöglich, dass sie von der körperlichen Form getrennt ist und der Wirklichkeit nach existierend besteht . . es ist also erwiesen, dass die Materie von der Form niemals ent-

---

sophie für gewöhnlich nur in einer kurzen Notiz zur arabischen Philosophie eingegangen, jedenfalls aber Maimuni kurz erwähnt zu werden pflegt. Man kann sich, angesichts der bestimmten Aussagen jüdischer Autoren, über diese stiefmütterliche Behandlung kaum beklagen. Wie sehr aber das an sich gewiss sehr förderliche Suchen nach den Quellen so manchen jüdischen Forscher auf diesem Gebiete von seiner eigentlichen Aufgabe, den behandelten Autor zu erklären, abgelenkt hat, beweist gerade das Dogma von der Abhängigkeit Maimunis von Ibn-Sînâ. Mit dieser literarischen Angabe erledigte man mehrere Kardinalpunkte in der Philosophie Maimunis, die einer tieferen sachlichen Würdigung unterzogen werden sollten. So werden wir in der Attributenlehre sehen, dass in den Stellen MN. I, 57 und 68, Guide S. 231 u. 301—302, Maimuni, trotz der Benutzung der arabisch-peripatetischen Sätze, die übrigens durchaus nicht JS. allein eigentümlich sind (s. oben Einleitung S. 177), auf einem prinzipiell anderen Standpunkt steht. Was I, 71, Guide S. 345—346, betrifft, so ist der von M. im Namen Themistius angeführte Satz: Die Ansichten müssen sich nach den Tatsachen, nicht aber diese nach jenen richten, in der von Narboni angegebenen und von Munk zitierten Stelle Metaphys. IV (III), 6 tatsächlich nicht enthalten. Wenn Ar. gegen den Satz Protagoras: der Mensch ist das Mass aller Dinge, den Einwand erhebt, dass demnach zwei entgegengesetzte Ansichten zweier Menschen zugleich wahr und falsch sein müssten, so sind es gar nicht die Dinge, oder die Tatsachen, auf die dabei rekurriert wird, sondern ein dritter Mensch, der in Bezug auf beide Eventualitäten die entgegen gesetzten Ansichten für massgebend halten müsste. Jedenfalls reicht dieser unbedeutende Tatbestand nicht hin, die von Narboni gezogene Konsequenz, M. habe nicht den Aristoteles selbst studiert, auch nur entfernt zu rechtfertigen. Mit derselben Logik könnte man beweisen, M. habe die Emunoth Saadjas nicht studiert. Denn eher als im Namen Ar. konnte er diesen Satz im Namen Saadjas zitieren, s. Em. Einl., 4 u. I, 3,11. Wir werden auch weiter sehen, dass M. diesen Satz auch gegen Aristoteles selbst geltend macht, MN. II, 19. 22. 23. Beweise, dass M., bei aller Benutzung der Kommentatoren, sich seine Ansichten auf Grund der eigenen Lektüre der Werke Aristoteles bildete, werden sich uns im Verlaufe der Darstellung noch oft darbieten.

blösst und dass der Unterschied zwischen beiden (nur) ein Unterschied im Denken ist . . . . es wird also die körperliche Materie nicht getrennt von der Form gefunden und sie besteht der Wirklichkeit nach nur durch die Form. Es ist aber (auch) unmöglich zu sagen, dass die Form an sich (nur) dem Vermögen nach existierend sei, und der Wirklichkeit nach nur durch die Materie entstehe, denn die Substanz der Form ist die Wirklichkeit, und dasjenige, welches dem Vermögen nach ist, ist deren Träger (nämlich der Form-Substanz), und wenn die Form auch von der Hyle nicht getrennt ist, so besteht sie doch nicht durch die Hyle, sondern durch die Ursache, welche ihr die Hyle zuerteilt; wie soll also das Bestehen der Form durch die Hyle vorgestellt werden, da es bereits feststeht, dass sie ihre Ursache ist, und die Ursache nicht durch das Verursachte ihr Bestehen hat, und ein Unterschied vorhanden ist zwischen dem, wovon das Ding sein Bestehen hat, und demjenigen, wovon es nicht getrennt ist? Das Verursachte nämlich ist von der Ursache nicht getrennt und ist doch nicht Ursache dafür; das, was der Form Bestehen gibt, ist demnach eine von ihr unterschiedene Sache, welche zuerteilt, und das, was der Hyle das Bestehen gibt, ist eine (die Hyle) berührende Sache, nämlich die Form. Das erste Existierende also, dem die Existenz in Wahrheit zukommt, ist die abstrakte Substanz, die nicht Körper ist, welche die Form des Körpers und die Form alles existierenden verleiht, dann kommt die Form, dann der Körper, dann die Hyle, und obwohl sie Grund für den Körper ist, so ist sie doch nicht ein Grund, welcher die Existenz gibt, sondern ein Grund, welcher die Existenz aufnimmt, sofern er Träger für das Erlangen der Existenz ist, und für den Körper ist ihre Existenz und das Hinzukommen der Existenz der Form in ihm das, wodurch er vollkommen wird[1]."

---

[1]) Schahrastâni S. 365—68, Haarbrücker II, S. 238—42. Haarbrücker übersetzt sowohl ממכן wie באלקוה̈ mit: „Der Möglichkeit nach," wodurch Unklarheit entsteht, da ja oben S. 364 (236) wiederholt gesagt wird, dass auch die körperliche Form nur der Möglichkeit (אמכאן) nach existiert. Wir wichen daher von Hb. ab und übersetzten באלקוה̈: dem Vermögen nach. Im weiteren Verfolge (S 368, Frage 3—242) übersetzt auch H. פי אלקוה̈ „dem Vermögen nach", fügt aber noch das Wort „Möglichkeit" zur Erläuterung hinzu, um weiterhin endlich die Uebersetzung „dem Vermögen nach" allein festzuhalten. Zur deutlichen Erklärung habe ich noch das (erste unterstrichene) Wort „nur" hinzugefügt, ebenso musste die Stellung des folgenden (zweiten

Diese beiden Stellen behandeln dieselben Probleme, das Verhältnis von Form und Materie untereinander und das Verhältnis Beider zu Gott, und decken sich, zwar nur teilweise, aber in den entscheidensten Wendungen, fast im Wortlaute. Es kann auch keinem Zweifel unterliegen, dass Maimuni bei der Abfassung dieses Kapitels die Parallelstelle in Ibn-Sînâs Kompendium, oder in dessen Quelle, im Auge hatte. Und da man allgemein Maimuni dieselben Ansichten zuschreibt, die Ibn-Sînâ hier äussert, so ist kaum ein Zweifel darüber zulässig, dass unsere Stelle, die so ziemlich alle wichtigsten Probleme der Metaphysik berührt und den Kern der peripatetischen Lehre in der Auffassung der arabischen Philosophen darstellt, unter jenen Stellen, welche auf den Gedanken führten, Maimuni zu einem Nachbeter Ibn-Sînâs zu stempeln, einen ersten Platz einnimmt[1]).

---

unterstrichenen) „nur“ geändert werden. Die Abweichung in der Uebersetzung der Worte: ומא באלקוה מחלה rechtfertigt sich aus der Erwägung, dass hier der Umstand, dass die Hyle nur als Träger einer Form-Substanz in die Erscheinung treten kann, als Begründung dafür eingeführt wird, dass der Hyle nur ein Sein dem Vermögen nach zugeschrieben wird. Dieser, wie wir weiter sehen werden, von Ar. angeführte Grund geht in der Uebersetzung H.'s: „Denn die Substanz der Form ist die Wirklichkeit und dasjenige, dessen Träger der Möglichkeit nach ist“, welche auch sprachlich nicht befriedigt, ganz verloren, wozu noch kommt, dass der ganze Satz als eine überflüssige Wiederholung erscheint. — Die Uebersetzung von: פי אסתחקאק „in Wirklichkeit“ trägt ebenfalls nicht zur Klärung des Sachverhalts bei: Nach dem bisherigen Sprachgebrauch kommt die Existenz in Wirklichkeit auch der nicht notwendig existierenden Form zu; die Uebersetzung: „in Wahrheit“ ist daher sachlich, aber auch sprachlich vorzuziehen. — Auch Zeller, Philosophie der Griechen, II,^{2}$_3$ Leipzig 1879, verwechselt oft das logische δυνατόν mit dem metaphysischen δυνάμει ὄν, s. z. B. S. 318f. 349,1 u. — Wir werden weiter sehen, dass auch Munk der Unterschied zwischen den Begriffen אמכאן und פי אלקוה nicht recht zum Bewusstsein gekommen ist. Auf die in der weiteren Diskussion, besonders bei Maimuni hervortretende Gemeinsamkeit in der letzten Wurzel dieser Begriffe darf hier noch nicht rekurriert werden, vielmehr müssen sie in allen hier ins Auge gefassten Stellen vorerst strenge auseinandergehalten werden. —

[1]) Man achtete zu sehr auf die Gleichheit und Aehnlichkeit in den Redewendungen und vergass darüber, auf die Differenzierung der Begriffe zu achten, der zumeist eine prinzipielle Differenz zugrunde liegt: Man achtete auch nicht darauf, dass M. oft zwischen Arist. und dessen Kommentatoren ausdrücklich unterscheidet und selbst an Stellen, wo er mit der Interpretation der Araber übereinstimmt, darauf hinweist, dass dies Aristoteles „zwar nicht mit diesen Worten“, jedoch dem Sinne nach sagt; so, z. B.. II,13 sagt M., bei der Mitteilung der Ansicht Arist., dass die Weltewigkeit von der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens gefordert wird: ואע״פ שלא אמרו בזה הלשון, dabei

Wenn wir jedoch näher zusehen, gewahren wir bald, dass gerade die Vergleichung dieser beiden Stellen miteinander Tatsachen zu Tage fördert, welche die Selbständigkeit Maimunis in der Konzipierung seines Systems unwiderleglich dartun. Diese Vergleichung wird uns eine Handhabe bieten, zu zeigen, dass Maimuni das Grundprinzip seiner Philosophie im Gegensatze zu Ibn-Sînâ, d. h. zum ganzen arabischen Peripatetismus, als dessen Vertreter wir hier Ibn-Sînâ anzusehen haben, aufstellt und durchführt. Wir werden aber auch sehen, dass die Selbständigkeit Maimunis zunächst darin besteht, dass er in den Werken Aristoteles besser als seine arabischen Lehrmeister orientiert war, und daher diejenigen Lehren im peripatetischen Systeme, welche sich mit dem Grundgedanken des Monotheismus nicht in Einklang bringen lassen, leichter und gründlicher überwinden konnte.

Zunächst rein äusserlich: Die Ausführungen Ibn-Sînâs über das Verhältnis von Materie und Form sind nicht nur breitspuriger und weitläufiger als die Maimunis, das könnte man der konzisen Ausdrucksweise Maimunis zugute halten, sondern auch sachlich komplizierter und anscheinend auch inhaltsreicher. Das komplizierende Moment ist bald erkannt: Die bekannte peripatetische Lehre vom Unterschiede zwischen Sein dem Vermögen nach und Sein der Wirklichkeit nach, welche bei Ibn-Sînâ in die Darstellung des Verhältnisses von Materie und Form eingeflochten erscheint, fehlt in der Darstellung Maimunis. Andererseits finden wir wieder in der Darstellung Maimunis ein spezifisches Moment, welches wir bei Ibn-Sînâ nicht finden: Die Auffassung der Formen als Mittelursachen. Die Bedeutung dieses zweiten Moments werden wir erst nach der Orientierung in Aristoteles erkennen. Wir wollen hier zunächst vom ersten ausgehen. Die Tatsache, dass Maimuni hier die peripatetische Lehre vom Sein dem Vermögen nach nicht in die Diskussion einbezieht, braucht an sich noch keine prinzipielle Differenz zu bedeuten. Sie gewinnt jedoch an Bedeutung, wenn wir uns bei dieser Gelegenheit die Frage vorlegen: Hat die Lehre vom Sein dem Vermögen nach im System Maimunis überhaupt den Platz gefunden, der ihr in der peripatetischen Philosophie zukommt?

---

handelt es sich um einen Satz, der sich bei Ibn-Sînâ wörtlich wiederfindet; s. Schahrastâni S. 379, Hbr. II, 258. Maimuni hält also Ibn-Sînâ durchaus nicht für Aristoteles, wie Narboni oft sarkastisch bemerkt. —

Der Ton liegt hier auf dem Sein: Dass in jedem Marmorblock ein Hermes dem Vermögen nach (κατὰ δύναμιν — באלקוה — בכח) steckt, selbst wenn dies der Wirklichkeit nach (κατὰ ἐνέργειαν — באלפעל — בפעל) niemals eintreten sollte, ist nicht schwierig einzusehen. Noch leichter ist die Einsicht in die Existenz dem Vermögen nach, wenn es sich um eine Kraft, ein aktives Vermögen, handelt, das ein Lebewesen, oder auch sonst ein Naturding, als tätiges Subjekt auszuüben pflegt. Denn im Marmorblock würde wohl kein Hermes stecken, wenn es unter den Lebewesen keinen Bildhauer (und, wenn man auch die zufälligen skulpturellen Wetterbildungen berücksichtigen will: keine wirkenden Naturkräfte) gäbe; in jedem Lebewesen hingegen existiert die Kraft, sich vom Orte fortzubewegen, wenn es auch in einem gegebenen Zeitpunkt diese Kraft nicht ausübt. Im Magnet existiert die Kraft, das Eisen anzuziehen, auch wenn sich kein Eisen in seiner Wirkungssphäre befindet, sodass dieser Kraft augenblicklich keine Existenz der Wirklichkeit nach zukommt. Ein solches Sein dem Vermögen nach, ein akzidentelles Sein einer aktiven oder passiven Kraft in einem substanziell gefestigten Träger, lehrt auch Maimuni, und in diesem Sinne bedient er sich auch vielfach der Unterscheidung zwischen Sein dem Vermögen und Sein der Wirklichkeit nach, besonders auch, wie wir sehen werden, in der Attributenlehre und im Beweise für das Dasein Gottes. Die Frage ist aber hier nach einem Sein schlechthin, wie es Ibn-Sînâ in der richtigen Interpretation der betreffenden Lehre Aristoteles besonders scharf formuliert (Schahr. S. 363; H. II, S. 236: אלוגוד אלמטלק), nach einem Träger, dem aber trotzdem nur ein Sein dem Vermögen nach zukommt. Genau formuliert ist die Frage: Lehrt Maimuni, dass der absolut formlosen Hyle ein Sein dem Vermögen nach, ein potenzielles Sein zukommt?

Das wird allgemein angenommen[1]). Dieser allgemeinen Annahme stellen wir unsere Behauptung entgegen, dass Maimuni

---

[1]) Munk, Guide, II, S. 20, n. 1: Les idées de puissance et d'acte, de matière et de forme, sont si familières aux péripatéticiens, que la proposition dont il s'agit ici n'a pas besoin d'explication; s. auch das. n. 3 u. S. 21, n. 2, dazu noch S. 18, n. 3. Hierher gehört auch I, S. 304, n. 1 . . . . de telle sorte que chaque faculté supérieure suppose la faculté inférieure, dont elle rend l'action plus complète, et que l'une est à l'autre ce que l'énergie ou l'acte est á la puissance, ou ce que la forme est à la matière. — Munk setzt hier das substanzielle Sein in der Potenzialität dem akzi-

die Lehre von dem potenziellen Sein der absolut formlosen Hyle nicht anerkennt. Wir werden sehen, dass die Ablehnung dieser Lehre durch Maimuni das entscheidende Prinzip seines Systems bedeutet. Vorläufig jedoch wird es genügen, den Beweis ex silentio zu führen: Maimuni lehrt diesen Grundsatz nirgends ausdrücklich, die Stellen aber, aus denen man dies folgern zu können glaubte, besagen, richtig verstanden, entweder etwas Anderes, oder auch das Gegenteil von dem, was man in ihnen gefunden hat. Um aber die Stellung Maimunis zu der fraglichen Lehre, sowie die Bedeutung derselben in der jüdischen Philosophie überhaupt, richtig würdigen zu können, müssen wir auf die Stellung dieser Lehre in der peripatetischen Philosophie eingehen. Wir können die Frage so formulieren: Welche Aufgabe hat die Lehre von der substanziellen Potenzialität im System Aristoteles zu leisten? Und welche andere Lehre tritt bei Maimuni an die Stelle dieser Lehre? Die gedrängte Skizze des Systems Aristoteles, zu der wir hiermit übergehen, wird uns die Antwort auf diese Fragen bringen und uns auch die Gesichtspunkte aufzeigen, von denen aus die Entwickelung der jüdischen Philosophie überschaut werden kann. Eine selbständige Darstellung der Hauptmomente des Aristotelischen Systems zum Zwecke der Orientierung in der jüdischen Philosophie des Mittelalters ist schon an sich ein nicht von der Hand zu weisendes Postulat. Eine solche Darstellung hat die Aufgabe zu erfüllen, jene Punkte frei zu legen, an welche die jüdischen Philosophen, ein jeder von seinem speziellen Gesichtspunkte aus, angeknüpft haben.

---

dentell-potenziellen Sein gleich. Das ist aber unzulässig. Auf die Stelle de anima III, 5, auf die sich Munk bei dieser Gleichsetzung gestützt haben mag, werden wir in der Psychologie zurückkommen. — Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, S. 415: „Jener Zustand des ungeformten Stoffes, der jeglicher Bestimmtheit entbehrt, aber in jede Form übergehen kann, ist ebensowenig in Gott vorhanden u. s. w.“ — Auch Kaufmann verwechselt hier unter der Hand akzidentell-potenzielles Sein mit substanziell-potenziellem Sein, wie wir das in der Attributenlehre näher sehen werden. Auch bei Zeller a. a. O. beruht der Uebergang von der Frage Materie und Form zur Bewegung, S. 351f. auf der Gleichsetzung dieser zwei Begriffe von potenziellem Sein, auf deren Verschiedenheit Zeller selbst, S. 320,1 hinweist. Allerdings die Wendung: „Eine etwas andere Bedeutung hat δύναμις . . .“, sowie die Angabe, dass Arist. diese beiden Bedeutungen nicht auseinanderhält, was auch die Ansicht Bonitz, z. Metaph. 379f. ist, lässt die Vernachlässigung dieser Unterscheidung wieder verständlich erscheinen. Wir werden jedoch sehen, dass diese Gleichsetzung nur auf dem Standpunkt der Metaphysik möglich ist. —

Sie wird aber in unserem Falle umso notwendiger, als wir die Ueberzeugung gewonnen haben, dass man auf Grund der in den Hauptmomenten allgemein geltenden Auffassung des Aristoteles die Stellung desselben in der jüdischen Philosophie, und folglich auch diese selbst, nicht genügend würdigen kann.

Mit der Lehre vom substanziellen Sein dem Vermögen nach ging es nämlich Aristoteles teilweise so, wie seinem späten Jünger, Maimuni. Teilweise, denn Aristoteles hat ja die schwierige Lehrmeinung vom substanziellen Sein dem Vermögen nach zweifellos aufgestellt. Wenn jedoch sowohl die alten und mittelalterlichen, wie die modernen Uebersetzer, Kommentatoren und Interpreten diese Lehre in allen Teilen des peripatetischen Systems, genauer: in allen systematischen Lehrschriften des Philosophen finden, so haben wir es hier mit derselben Verallgemeinerung zu tun, wie bei Maimuni: Die Lehre vom substanziellen Sein dem Vermögen nach gehört nun einmal zum Fonds der peripatetischen Philosophie, sie wird daher ohne weitere Untersuchung bei allen peripatetischen oder auch nur peripatetisch angehauchten Systemen, vor allen aber in allen systematischen Lehrschriften des Philosophen selbst, als selbstverständlich vorausgesetzt. In Wahrheit jedoch trägt Aristoteles diese Lehre (wenn wir von de anima vorläufig absehen) meritorisch nur in der Metaphysik vor, und auch in dieser Schrift nur in jenen Teilen, welche wirklich zur ersten Philosophie gehören. Die Hineintragung dieser Lehre in die naturwissenschaftlichen Werke, in die „Physik“, ja teilweise auch schon in die logischen Werke, in das Organon, wird sich uns als der Hauptgrund dafür erweisen, dass man allgemein übereinstimmend das ganze System Aristoteles von einem, den Umfassungsrahmen nach verschiedener Richtung sprengenden prinzipiellen Widerspruch durchzogen gefunden hat. Hält man aber daran fest, dass Aristoteles die Lehre von der substanziellen Potenzialität nur in der Metaphysik, für die Aufgabe der ersten Wissenschaft, konzipiert, und sucht man zu ermitteln, was diese Aufgabe für die Physik bedeutet, so gelangt man zur Einsicht, dass die Aufgabe der Metaphysik in der Physik anders formuliert und infolge davon auch anders gelöst wird. Wie wir uns das zu denken haben, kann hier zwar schon gefragt, aber noch nicht beantwortet werden. Vielleicht jedoch ist es von Nutzen, schon hier an einen für Aristoteles typischen Zug zu erinnern (der auch bei Plato nicht fehlt), dass er, selbst bei der Formulierung der Grundprinzipien seiner Philosophie zuletzt immer noch die

Möglichkeit, dass sich die Sache auch noch irgendwie anders verhalten könne (ἢ ἄλλως πως, oder ähnlich), nicht ganz abschneiden möchte. Wie immer aber wir uns dann die Tatsache erklären werden: für unsere Darstellung wird es von grossem Vorteile sein, wenn wir, über alle Bedenken hinweg, von zwei verschiedenen Standpunkten in den Werken Aristoteles sprechen, von dem Standpunkt der Physik und dem Standpunkt der Metaphysik.

Zweites Kapitel.

Materie und Form bei Aristoteles. A. Physik.

Bei den häufigen Verweisungen der Aristotelischen Werke aufeinander, und zwar nicht nur in der Metaphysik auf die naturwissenschaftlichen Werke, sondern auch, was für uns hier wichtig ist, in diesen auf die Metaphysik, stellen es ausser Zweifel, dass Aristoteles bei der Abfassung der naturwissenschaftlichen Werke die Grundzüge der Metaphysik nicht allein im Plane skizziert, vielmehr für seine Vorträge, in der Hauptsache wenigstens, auch schon schriftlich ausgeführt hatte (s. w. u.). Bei diesem Arbeitsmodus musste Aristoteles stets auf die Abgrenzung der Aufgaben der einzelnen Disziplinen bedacht sein, mag ihm diese Abgrenzung mit der erforderlichen Klarheit gelungen sein, oder auch nicht. Für unseren Zweck ist es nun wichtig, schon hier zu wissen, dass Aristoteles, so sehr er auch die eigentliche Diskussion der metaphysischen Probleme der „ersten Philosophie" vorbehält und die Kompetenz der Naturwissenschaft in diesen Fragen sehr einschränkt, doch auch in der Physik so ziemlich alle wichtigen metaphysischen Probleme berührt und teilweise auch eingehend diskutiert. Wird ja selbst der Beweis für das Dasein Gottes in den naturwissenschaftlichen Werken geführt (s. oben S. 27,3). Für den Gang unserer Darstellung der beiden Standpunkte Aristoteles ausserordentlich orientierend aber ist es, dass Physik und Metaphysik in der Behandlung der metaphysischen Probleme ein und dieselbe Methode befolgen. Und zwar meinen wir damit nicht nur die einheitliche Art der Diskussion und der Beweisführung, das ist bei Aristoteles selbstverständlich. Die Einheit der Methode hat hier eine tiefere Bedeutung: In beiden Schriften wird die Diskussion der eigentlichen metaphysischen Fragen um dieselben zwei Hilfsprobleme (dass ist vielleicht die richtige Bezeichnung) gesponnen: um das logische Problem von der De-

finition und das naturwissenschaftliche von der Möglichkeit des Werdens in der Natur. Das ist ein deutlicher Fingerzeig dafür, dass drei Hauptzweige des aristotelischen Systems: Logik, Physik und Metaphysik, an der Verschiedenheit des Standpunktes interessiert sind. Der vierte Hauptzweig, die Ethik, könnte man für Aristoteles, dessen Ethik mit den prinzipiellen Grundlagen seines Systems kaum im Zusammenhange steht, hier ausser Acht lassen, für die jüdische Philosophie jedoch, um die es hier hauptsächlich zu tun ist, ist auch die Ethik an der prinzipiellen Differenz beteiligt.

Wir beginnen nun mit der Diskussion der Probleme der Definition und des Werdens in der Physik:

Aus der Polemik gegen die alten Philosophen, welche verschiedene Anfänge (ἀρχαί) der Natur aufstellten, besonders auch gegen die Eleaten, welche das Werden leugneten, kommt Aristoteles zur Formulierung folgender Grundsätze:

Es muss mehr als einen Anfang geben. Denn gäbe es nur einen homogenen Anfang, sei es ein stoffliches Element, oder was immer, so wäre das Werden unmöglich. Einem homogenen Anfang würde jedes Motiv des Werdens fehlen. Es sind also wenigstens zwei Anfänge, oder Prinzipien, anzunehmen. Diese müssen aber Gegensätze sein, sie könnten sonst eben nicht zwei sein. Zwei disparate Prinzipien, wenn wir auch einen solchen Gedanken realisieren könnten, würden zu einander in keine Beziehung treten, mit anderen Worten: es fehlte noch immer das Motiv des Werdens. Die Anfänge können aber nicht aus etwas Anderem entstanden sein, sind sie ja eben Anfänge, aus denen Alles entsteht, auch nicht auseinander, da Gegensätze als Anfänge nicht auseinander entstehen können. Denn abgesehen davon, dass einer der Gegensätze dann kein Anfang mehr wäre, so müsste doch der erste von ihnen früher homogen gewesen sein (da er ja sonst eben kein Anfang wäre), aus dem aber, da im Homogenen kein Motiv des Werdens ist, nichts entstehen kann. Dass aber (mitten im Werden der Natur) tatsächlich der Gegensatz das Motiv des Werdens ist, belehrt uns die tägliche Erfahrung: Das Gebildete entsteht aus dem Ungebildeten, das Harmonische aus dem Unharmonischen, das Geordnete aus dem Ungeordneten, und umgekehrt. Alles, was entsteht, entsteht somit aus seinem Gegensatze, und Alles, was vergeht, vergeht

in seinen Gegensatz. Zwischen beiden Gegensätzen kann es noch ein Mittleres geben, wenn es ein solches in den genannten Beispielen überhaupt gibt. Aristoteles will dies nur bei mehr sinnfälligen Dingen, wie Farben, sicher annehmen. Da kann man sagen: Alles, was entsteht, entsteht aus seinem Gegensatze, oder aus dem Mittleren, wie etwa Weiss und Schwarz nach Aristoteles (de sensu, 3; s. w. u.) die Grundfarben sind, aus deren variierten Mischungen alle anderen Farben entstehen, wobei jedoch auch aus einem Mittleren, einer Mischfarbe, eine neue Farbe entstehen kann. Ebenso: Alles, was vergeht, vergeht in seinen Gegensatz, oder in ein Mittleres (Physik, I, 5).

Es muss also mindestens zwei Anfänge geben. Unendlich viele Anfänge kann es aber auch nicht geben, da das Seiende Gegenstand der Wissenschaft sein soll, was das Unendliche nicht sein kann, oder auch: wozu mehr Anfänge annehmen, als zur Erklärung des Werdens durchaus nötig ist (6,2.7). Es gibt jedoch einen Grund, noch einen *dritten Anfang* anzunehmen: Die Gegensätze können einander nicht *erzeugen*. Wie soll denn, zum Beispiel: die Dichtigkeit die Dünnheit erzeugen, oder umgekehrt? Betreffen doch Beide *ein Drittes*! Der Dichtigkeit oder Dünnheit liegt notwendig ein *Etwas* unter, von dem *dicht* oder *dünn*, oder irgend ein Anderes, ausgesagt wird. Wollte man aber trotzdem von einer dritten, den Gegensätzen unterliegenden Natur absehen, so käme noch ein anderes Bedenken hinzu. Wir können nämlich die Gegensätze nicht als das *Was* irgend eines Dinges ansprechen [denn das Was eines Dinges ist der *Träger* der Zustände, es müsste also stets einer der Gegensätze als das Unterliegende, als das Substrat, des anderen betrachtet werden]. Von einem Substrat kann aber nicht etwas Anderes als *Anfang* aufgefasst werden, denn das Substrat ist selbst ein Anfang, ein Prinzip, und augenscheinlich *früher*, als das, was von ihm ausgesagt wird. Wir kämen also zu [dem unmöglichen Begriffe von] einem Anfange eines Anfanges. Auch kann ein Was [ein Träger an sich] dem anderen nicht entgegengesetzt sein. [Zwei Träger an sich verhalten sich zu einander, wie zwei Kreise, die mit einander keinen Berührungspunkt haben. Da aber die Anfänge Gegensätze sind, so sind sie keine Träger]. Wie soll nun aus zwei Nicht-Trägern [eines ein] Träger werden? Oder: wie soll das, was nicht Träger ist, früher sein, als der Träger? [Das aber wäre der Fall, wenn die Gegensätze *abwechselnd* Träger für einander würden, denn von jedem beliebigen Zeitpunkt würde

gelten, dass derjenige der beiden Gegensätze, den wir jetzt nicht als Träger ansehen, in einem früheren Augenblick als solcher angesehen worden ist, oder doch angesehen werden konnte, als solcher aber früher als sein jetziger Träger sein musste]. Hat man nun erkannt, dass diese beiden Sätze wahr sind, dass nämlich die Anfänge Gegensätze sein müssen, und dass Träger nicht Gegensätze sein können, und will man beide erhalten, so ist es notwendig, noch ein Drittes anzunehmen, etwa wie die alten [Naturphilosophen] sagen, dass das All eine Natur sei, indem sie das Wasser, oder das Feuer, oder das Mittlere, als den Anfang aller Dinge ansprechen. Augenscheinlich das Richtige aber ist wohl, das Mittlere als den Anfang zu setzen. Denn [die geschiedenen Elemente]: Feuer, Erde, Luft und Wasser, sind bereits in die Gegensätze verflochten. Es tun daher nicht unrecht diejenigen, welche etwas von den Elementen Verschiedenes zum Unterliegenden machen; von den Anderen aber [welche eines der Elemente als Anfang setzen, tun nicht unrecht] jene, welche die Luft als Anfang setzen. Denn die Luft hat am Wenigsten sinnlich wahrnehmbare [positive] Verschiedenheiten gegen die anderen Elemente aufzuweisen; dann folgt das Wasser (6,2—5).

Es scheint also, dass man drei Anfänge des Werdens anzunehmen hat: zwei Gegensätze und ein ihnen Unterliegendes. Es bedarf jedoch noch einer näheren Untersuchung, in welchem Verhältnisse diese drei Anfänge zu einander stehen, um zu ermitteln, in welchem Sinne man von drei Anfängen sprechen soll:

Beim Werden kann man zunächst, in Bezug auf das Werdende sowohl, wie auf das Gewordene, zwischen einfachem und zusammengesetztem unterscheiden. So sind in den Sätzen: „Das Ungebildete wird ein Gebildetes", „der Mensch wird gebildet" beide Glieder einfach, in dem Satze dagegen: „Der ungebildete Mensch wird ein gebildeter Mensch" beide Glieder zusammengesetzt. Die Aussage des Werdens kann auf doppelte Weise geschehen. Man sagt entweder: „Etwas wird Etwas", oder: „aus Etwas wird Etwas." Jedoch gilt dies uneingeschränkt nur von den Sätzen mit zusammengesetzten Gliedern. So kann man sagen: „Der ungebildete Mensch wird ein gebildeter Mensch", oder auch: „Aus dem ungebildeten Menschen wird ein gebildeter Mensch". Bei den Sätzen mit einfachen Gliedern hingegen gilt das nicht allgemein. Denn man kann wohl sagen: „Das Ungebildete wird ein Gebildetes", oder auch:

„Aus dem Ungebildeten wird ein Gebildetes," dahingegen kann man nur sagen: „Der Mensch wird gebildet", nicht aber auch: „Aus dem Menschen wird ein Gebildetes (7,2.3 mit Hinzuziehung von 7.7 Ende). Der Grund dieser Erscheinung aber ist, dass die Aussage: „Aus Etwas wird Etwas" den Sinn enthält, dass dasjenige, woraus etwas Anderes geworden ist, nach der Vollziehung des Werdens aufgehört hat zu existieren. Deshalb kann man wohl sagen: „Aus dem ungebildeten Menschen ist ein gebildeter Mensch geworden", oder: „Das Ungebildete ist ein Gebildetes geworden", weil ja tatsächlich der ungebildete Mensch nicht mehr existiert, sondern nur der gebildete Mensch, ebenso existiert nicht mehr das Ungebildete, sondern nur das Gebildete. Sage ich aber: „Aus dem Menschen ist ein gebildeter Mensch geworden", so behaupte ich, dass der Mensch nicht mehr existiert, was falsch ist. Unter den drei Elementen, aus denen die obigen Sätze bestehen, gibt es also eines, das stets bleibt, weshalb man sich nicht so ausdrücken kann, als ob dieses Element zu existieren aufhören würde. Das Bleibende aber ist, wie wir gesehen haben, nicht einer der beiden Gegensätze, sondern das dritte Element, das Unterliegende, in unserem Beispiele: der Mensch.

Dieses bleibende Element ist eines der Zahl nach, der Definition nach aber ist es zwei. Mensch-sein und ungebildet-sein ist eben durchaus nicht ein und dasselbe Ding. Die Definition besteht somit eigentlich aus zwei Definitionen. — Daraus erklärt sich auch, dass man bei manchen Dingen nur: „Etwas aus Etwas" sagen kann, wie: „Aus dem Erz wird eine Statue", nicht aber auch: „Das Erz wird eine Statue," weil man in diesen Sätzen nicht mit Gegensätzen operiert. Der Satz: „Aus dem Erz wird eine Statue" hebt somit die Existenz des Erzes nach der Vollziehung des Werdens nicht auf, weil in dem gewordenen kein Element enthalten ist, mit dem wir stets die Vorstellung des Gegensatzes verknüpfen. Dagegen kann man nicht sagen: „Das Erz wird Statue" in dem Sinne von: „Der Mensch wird gebildet," denn dem Erze, das man zu einer Statue verarbeitet hat, kommt die Statue jetzt nicht als Eigenschaft zu, wie die Bildung dem gebildet gewordenen Menschen. Man sagt: gebildeter Mensch, aber nicht statuenes Erz, sondern umgekehrt: eherne Statue (4—7, mit Hinzuziehung von 12 Ende; s. Metaph. VI (V), 7,8). — Aus dem Gesagten ergibt sich noch eine Unterscheidung in den Arten des Werdens: Das Werden [ohne Einbeziehung von Gegensätzen] schlechthin (ἁπλῶς) wird nur von

Trägern gesagt. Aber auch die Träger müssen aus Etwas werden, wie [bei Naturdingen] die Pflanzen und die Tiere aus dem Samen; ebenso noch etwaige andere Dinge [Kunstprodukte], welche schlechthin [ohne Einbeziehung von Gegensätzen] werden. Nun entstehen aber die schlechthin werdenden Dinge teils durch Umgestaltung, wie eine Statue aus dem Erz [gegossen], teils durch Zunahme, wie die durch Wachstum werdenden, teils durch Hinwegnahme, wie der Hermes aus dem Steine [gemeisselt], teils durch Zusammensetzung, wie ein Haus, teils durch Veränderung, wie diejenigen Dinge, welche sich durch Stoffwandlung verändern (8—10). Daraus ergibt sich nun klar, dass Alles, was wird, stets zusammengesetzt ist. Denn es gibt Etwas, was wird, und Etwas, in das sich das Werdende verwandelt. Das Werdende aber ist zweifach, entweder ist es das Unterliegende, oder das Entgegengesetzte, wie [beim Werden mit Einbeziehung der Gegensätze] das Ungebildete der Gegensatz, und der Mensch das Unterliegende ist. Aber auch der Mangel an Gestalt und Form [beim Werden schlechthin], oder der Mangel an Ordnung [wie bei dem Baumaterial] ist als [der Gestalt, der Form oder der Ordnung] entgegengesetzt zu betrachten, während das Erz oder der Stein, oder das Gold das Unterliegende ist. [11. Es zeigt sich sohin, dass auch beim Werden ohne Einbeziehung der Gegensätze in Wahrheit doch auf den Gegensatz stillschweigend Bezug genommen wird. Sagt man, z. B.: „Der Mensch wird aus dem Samen", so hat das den Sinn; „Der, der vollkommenen Form: Mensch noch entbehrende Samen hat sich zur vollkommenen Form Mensch entwickelt]. Wenn nun die Ursachen und Anfänge der natürlichen Dinge die Elemente sind, woraus die Naturdinge zunächst werden, und diese nicht nebenher werden, sondern ein Jegliches als Träger [schlechthin, ohne Einbeziehung der Gegensätze] wird, — dann ist es klar, dass Alles aus dem Unterliegenden und der Form entsteht[1]). Denn der gebildete Mensch [der, wenn ich vom Gegensatz: Ungebildet schweige, als ein aus dem Samen schlechthin gewordenes Naturding zu betrachten ist] ist auf irgend eine Weise aus dem „Mensch" und dem „Gebildet" zu-

[1]) 12: Φανερὸν οὖν ὡς . . . . ὅτι γίγνεται πᾶν ἔκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς. Ar. wählt hier das Wort μορφή statt des sonst (z. B. 6.13) gebrauchten εἶδος, damit er auch die Kunstprodukte, an denen er das Verhältnis von Materie und Form stets zu illustrieren pflegt, umfasst: s. oben u. w. unten. 13: Δῆλον οὖν ὡς γίγνοιτ' ἂν τὰ γιγνόμενα ἐκ τούτων (sc.: ἐκ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς = ἐκ τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἴδους).

sammengesetzt, da sich die Definitionen des [gebildeten] Menschen in die Definitionen jener beiden [Begriffe] auflösen. Offenbar, weil Alles, was wird, aus diesen Beiden [Materie und Form] wird. Das Unterliegende ist zwar der Zahl nach eins, der Form nach aber zwei, denn der Mensch und das Gold [als Unterliegendes des gebildeten Menschen, beziehungsweise des goldenen Geräts], wie der Stoff überhaupt, ist [schon an sich, abgesehen von dem, was aus ihm geworden ist] zählbar [somit: eins], das bestimmte [aus diesem Stoffe gewordene] Dieses aber ist in noch höherem Masse zählbar [als das Unterliegende für sich allein, denn es ist hier etwas Auszeichnendes hinzugekommen, es sind also zwei Dinge da]. Auch ist dasjenige, was aus diesem Unterliegenden geworden ist, nicht nur nebenher geworden, sondern schlechthin [da ich, z. B., bei dem aus dem Samen werdenden gebildeten Menschen, bei dem ich die Ausbildung als die seinem Wesen zukommende Vervollkommnung betrachte, von dem Gegensatz, der Unwissenheit, schweige]. Die Beraubung aber und die Gegensätzlichkeit ist nur nebenher. Die Form dagegen ist ein [positiv] Seiendes [nicht ein Doppelwesen aus zwei positiven Gegensätzen], wie die Ordnung, die Bildung und dergleichen mehr (12.13). Man kann also in gewissem Sinne [d. h. wenn man die Beraubung in die Aussage einbezieht und von einem Werden nebenher spricht] von drei Anfängen sprechen, in einem anderen Sinne aber [d. h. wenn man vom Werden schlechthin spricht] nicht. Denn es genügt ja einer der beiden Gegensätze [nämlich: das Positive], um durch seine Abwesenheit oder Anwesenheit die Veränderung [das Werden] herbeizuführen (14.15). Die unterliegende Natur (die Urhyle) aber kann durch einen Analogieschluss erfasst werden. Denn wie bei der Statue das Erz, bei der Sänfte das Holz, wie überhaupt der Stoff und das Ungestaltete bei irgend einem der Gestalt habenden Dingen früher war, vor der Annahme der Gestalt, so verhält es sich auch in Bezug auf das Was (οὐσία), sowohl als ein Dieses, wie als das Seiende [schlechthin aufgefasst; s. w. u.]. Diese [die unterliegende Natur] ist also ein Anfang, sie ist aber nicht so eine und nicht so eine Eins, wie ein Dieses, sondern eine als der Begriff [in der Definition; s. w. u.] Dazu kommt noch das diesem [dem positiven Formprinzip] Entgegengesetzte, die Beraubung (ἡ στέρησις; 16).

Nur auf diese Weise kann das Problem der Alten gelöst werden. Die Alten nämlich meinten: Von den seienden Dingen könne nichts entstehen, noch vergehen. Denn, sagten sie, das Entstehende

müsste entweder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden entstehen, aus Beiden aber kann es unmöglich entstehen. Denn das Seiende kann nicht werden, (ist es ja bereits), aus dem Nichtseienden kann nichts entstehen (ἔκ τε μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι, das oft zitierte: ex nihilo nihil), denn es muss etwas unterliegen. Im Verfolge [dieses Gedankens] fügten sie dem die Konsequenz hinzu, dass es überhaupt keine Vielheit [von Dingen] gibt, sondern nur das alleine Sein. Wir aber sagen: Das Entstehen aus einem Seienden oder aus einem Nichtseienden, oder das etwas Tun oder etwas Erleiden, oder das irgendein Dieses Werden [,welches] von einem Seienden oder Nichtseienden [ausgesagt wird], in einem gewissen Sinne nicht anders zu verstehen ist, als [wenn man] ein etwas Tun oder Leiden des Aerztlichen, oder ein etwas Sein oder Werden aus dem Aerztlichen [behauptet]. Wenn nämlich ein Arzt ein Haus baut, so tut er das nicht als Arzt, sondern als Baumeister, ebenso: wenn er weiss wird, wird er es nicht als Arzt, sondern als Schwarzer; heilt er aber, oder wird er der Medizin unkundig, so tut er das Eine und wird das Andere als Arzt. Im zweiten Falle ist vom Arzt als solchem die Rede, im ersten Falle hingegen wird der Umstand, dass der Hausbauende oder Weisswerdende ein Arzt ist, nur nebenher erwähnt. Ebenso verhält es sich mit dem Werden aus einem Nichtseienden: Spricht man vom Nichtseienden als solchem und von einem Werden schlechthin, so ist es falsch zu sagen, dass aus dem Nichtseienden etwas wird. Gleichwohl kann man von einem Werden aus dem Nichtseienden in dem Sinne sprechen, wie man von einem Arzte das Hausbauen aussagt. Denn aus der Beraubung, welche an sich ein Nichtseiendes ist, da sie ja dem Gegenstand, aus dem etwas wird, nicht [positiv] innewohnt, kann etwas entstehen [,nur entsteht es nicht aus der Beraubung als solcher, sofern sie ein Nichtseiendes ist, sondern sofern hier ein positives Element da ist, welches dasjenige, was werden soll, seiner Natur gemäss anzunehmen, bestimmt ist 8,1—5]. Das erscheint allerdings verwunderlich und unmöglich, dass aus dem Nichtseienden etwas entstehen sollte. Man kann aber [im Grunde genommen] ebensowenig von einem Werden aus einem Seienden, noch vom Werden eines Seienden überhaupt anders als nur nebenher sprechen. Denn auch dieses Werden [aus einem Seienden] geht auf ein und dieselbe Weise vor sich, ob nun aus einem Tier ein Tier, oder aus irgend einem [bestimmten] Tier irgend ein [bestimmtes] Tier wird, wie wenn aus einem Pferde ein Hund entstehen würde. [Bei dem von Aristoteles

fingierten Fall ist es nämlich klar, dass der Hund in das Pferd erst auf irgend eine Weise, etwa durch unnatürliche Mischung, hineingekommen sein muss. Der fingierte Fall unterscheidet sich aber in Wahrheit nicht von dem ersten, natürlichen Fall, wo ein Tier naturgemäss aus einem anderen Tier wird:]. Denn der Hund würde [in dem fingierten Fall] nicht nur aus irgend einem [bestimmten] Tiere [aus dem Pferde], sondern auch [einfach] aus einem Tiere werden [das Pferd ist ja jedenfalls ein Tier], nur entstünde er nicht als Tier [aus einem anderen Tiere], denn ein solches war er schon [bevor er in das Pferd hineingeraten ist. Auch beim natürlichen Werden eines Tieres aus einem Tiere verhält es sich aber nicht anders, das Tier entsteht nicht aus dem Tiere, es muss irgendwie darin gewesen sein]. Und wenn einmal ein Tier nicht nur nebenher [sondern schlechthin] entstehen sollte, so müsste es nicht aus einem Tiere entstehen. Ebenso [allgemein], wenn irgend ein Seiendes einmal [schlechthin] entstehen sollte, so müsste es weder aus einem Seienden werden, noch auch aus einem Nichtseienden, d. h. aus einem Nichtseienden in dem von uns bezeichneten Sinne, nämlich aus dem Nichtseienden als solchem [Ar. meint: Werden oder Entstehen schlechthin wäre, im Grunde: Werden aus dem absoluten Nichts, ein solches Werden oder Entstehen gibt es aber nicht]. Im Uebrigen heben wir von jedem Ding weder das Sein, noch das Nichtsein auf. [Es kommt nur immer darauf an, in welchem Sinne das Eine oder das Andere ausgesagt wird. 5—7].

Zum besseren Verständnis des Hauptproblems: Materie und Form, wollen wir die hier von Aristoteles zusammen behandelten zwei Hilfsprobleme: die Möglichkeit des Werdens und die Definition, in unserer erläuternden Zusammenfassung der Ausführungen des Philosophen gesondert diskutieren. Das wird besonders dem Definitionsproblem zugute kommen, das Aristoteles hier nur kurz berührt und von uns etwas ausfürlicher diskutiert werden soll:

I. Die Möglichkeit des Werdens.

Aristoteles geht hier, wie fast immer, von der gewöhnlichen Sprechweise aus, führt uns aber bald tief in den Kern des Problems ein: Von den beiden Wendungen, in denen das Werden ausgesagt zu werden pflegt, trifft nur die Wendung: „Aus Etwas wird Etwas“ das Wesen des Werdens: Die Veränderung. Die

andere: „Etwas wird Etwas“ ist eine uneigentliche Ausdrucksweise. Wenn ein Baustein ein Grundstein wird, so geht an ihm gar keine Veränderung vor, und ist dabei von einem wirklichen Werden gar keine Rede. Die richtige Bezeichnung des Werdens pflegt aber nur da uneingeschränkt gebraucht zu werden, wo in das Werden keine Gegensätze einbezogen werden, wie in den Sätzen: „Aus dem Erze wird eine Statue“ (Kunstprodukt), „Aus dem Samen wird ein Mensch“ (Naturprodukt). Sind aber die Gegensätze mit einbezogen, so kann die eigentliche Aussage des Werdens nur in jenen Fällen angewendet werden, in welchen der Träger der Gegensätze, an welchem als solchem sich ja nichts ändert, von der Veränderung nicht notwendig mit betroffen erscheint, wie in dem Satze mit zusammengesetzten Gliedern: „Aus dem ungebildeten Menschen ist ein gebildeter Mensch geworden“: Der Träger „Mensch“ bleibt, wie er war. Oder auch bei einfachen Gliedern, wenn der Träger im Satze nicht erwähnt wird: „Aus dem Ungebildeten wird ein Gebildetes“. Es darf aber nicht gesagt werden, und wird auch nicht gesagt: „Aus dem Menschen wird ein Gebildeter, oder ein gebildeter Mensch.“ Denn damit wäre die Veränderung auf den Menschen als solchen bezogen, was nicht zutrifft. Daraus ist nun ersichtlich, erstens dass es beim Werden, d. h. bei der Veränderung etwas gibt, das stets bleibt, d. h. an dem sich das Werden vollzieht, ohne dass es als solches zu existieren aufhörte, zweitens aber: dass das eigentliche Werden nur ohne Einbeziehung von Gegensätzen ausgesagt werden kann, dass demnach das eigentlich positive Motiv des Werdens nicht in der Gegensätzlichkeit liegt: ein Satz, den Aristoteles den alten Philosophen erst in hartem Kampfe abringen muss. Und doch sagt Aristoteles selbst vorher, dass es ohne Gegensätze kein Werden gäbe, was ja auch von selbst einleuchtet. Darin liegt jedoch kein Widerspruch: Aristoteles weist darauf hin, dass auch das eigentliche Werden, bei welchem mit oder an dem Stoffe tatsächlich eine Veränderung vorgeht, diesen als solchen zuletzt doch nicht trifft. Das zu einer Statue gegossene Erz hat wohl eine Veränderung erlitten, aber es ist an sich dasselbe geblieben. Das muss aber bei fortgesetzter Betrachtung auch von den anderen Arten der Veränderung zugegeben werden. Bei Veränderungen durch natürliches Wachstum, ja selbst bei den innersten stofflichen Wandlungen, müssen sich die Veränderungen der Betrachtung zuletzt in einen durchziehenden Strom von Eigenschaften verwandeln, dem ein unwandelbares Etwas, als

Bett, als Unterliegendes dient. Bleibt aber stets ein unwandelbares Etwas, und trifft die Veränderung nur die Zustände dieses an sich Unwandelbaren, dann erscheint der Unterschied zwischen Werden mit Einbeziehung der Gegensätze und Werden ohne Einbeziehung der Gegensätze nicht mehr so gross, da in beiden Fällen Veränderungen an einem an sich Unwandelbaren vorgehen. Immerhin ist der Unterschied noch gross genug, um uns die Erkenntnis zu vermitteln, dass das Motiv des Werdens nicht darin liegt, dass ein Zustand dem anderen positiv entgegengesetzt ist, sondern darin, dass der Stoff stets bereit ist, den Zustand, den er gegenwärtig trägt, mit einem anderen Zustande zu vertauschen, oder zu komplizieren. Das Motiv des Werdens liegt also in der Beraubung, in der Steresis (στέρησις). Im positiven Verstande liegt wohl das Motiv des Werdens in dem Formprinzip, dem der an sich unwandelbare Stoff zugänglich ist, aber dieses allein vermöchte nur den Inhalt für das Werden zu bieten, nicht aber auch die Veranlassung zu demselben. Am Leichtesten ist dies bei Kunstprodukten einzusehen, weshalb auch Aristoteles zunächst auf solche exemplifiziert: Einem steinernen Hermes kann man nicht dieselbe Hermesfigur verleihen, die er schon hat, weil er sie eben schon hat. Das positive Formprinzip mag noch im Kopfe desselben Künstlers existieren, der sie diesem Steine verliehen hat, ebenso wie früher, und er könnte sie einem anderen Steine beibringen, demselben Steine aber, dem er sie schon beigebracht hat, nicht mehr. Was hier fehlt, ist die Steresis beim Steine, dessen Bereitschaft zur Aufnahme dieses Formprinzips, da er in Bezug auf dieses Formprinzip saturiert ist. Bei den Naturprodukten, bei denen die Form nicht von Aussen hinzugebracht wird, sondern von Innen heraus sich entwickelt (eine Unterscheidung die das ganze peripatetische System durchzieht, s. Physik II, 1, obgleich sie stellenweise verdunkelt erscheint), ist das etwas schwieriger einzusehen. Aber auch hier ist die Steresis das Motiv des Werdens. Aristoteles gebraucht hier das Wort Steresis als technischen Ausdruck, wie er es anderwärts erklärt: Die Steresis ist der Gegensatz zum Haben (ἕξις) und wird nur da im eigentlichen Sinne gebraucht, wo das durch die Aussage der Steresis Postulierte von Natur aus zu erwarten ist. Eine Wand kann nur im uneigentlichen Sinne blind genannt werden, nur bei einem Wesen, dem als solchem das Sehen zukommt, kann man, wenn es des Gesichts beraubt ist, von eigentlicher Steresis sprechen. Denn auch in dem Falle eines blindgeborenen Tieres kann mit Rücksicht auf die Gattung

von Steresis gesprochen werden. Die Steresis bezeichnet demnach gerade bei den Naturprodukten ein relativ positiveres Moment, als bei den Kunstprodukten. Bei diesen bezeichnet sie das Nicht-saturiertsein in Bezug auf eine bestimmte Kunstform, deren Beziehung zu ihnen eine ganz zufällige ist: kein Marmorblock hat von vornherein die Bestimmung, einen Hermes darzustellen. Anders bei den Nuturprodukten: Da ist das Formprinzip nichts Zufälliges, der in Betracht kommende Stoff hat von vornherein die Bestimmung, sich zur Vollendung im Sinne eines bestimmten Formprinzips zu entwickeln. Die Steresis drückt hier sonach ein gewisses Streben, eine Sehnsucht des bestimmten Stoffes, ein bestimmtes Formprinzip zum Ausdruck zu bringen [1]). Sie ist aber deshalb doch nicht identisch mit dem positiven Formprinzip, denn dieses stellt den Inhalt der Form dar, die Steresis hingegen das Verlangen nach diesem Inhalt, das mit dem Eintritt desselben erlischt, um einer anderen individuellen Steresis Platz zu machen [2]), die auf einen anderen Inhalt desselben Formprinzips gerichtet ist. Das Formprinzip in seiner Allgemeinheit ist also bei Naturprodukten stets gegenwärtig, während die Steresis und die speziellen Inhalte des Formprinzips im ewigen Wechsel begriffen sind [3]). Des-

---

[1]) S. Kateg. VIII (X), Metaphys. IV, 22 — über die Stellung dieser Lehre in der Metaphysik s. w. unten — VI, 7. 9. 10; 8,1; VII, 1,7; 5; IX, 4,8; XI, 1—5. —

[2]) στέρησις καθ' αὑτό — im Gegensatz zur Steresis der Gattung nach: στέρησις κατὰ τὸ γένος, wo die betreffende Eigenschaft dem Individuum als solchem nicht zukommt.

[3]) S. Phys. I, 9,3.4. Das ist der Unterschied zwischen aktueller Form und Entelechie bei Aristoteles: Entelechie ist die Form als allgemeines Prinzip, bei dem vom gegenwärtigen Inhalt abgesehen wird, aktuelle Form hingegen das Formprinzip mit dem augenblicklich gegenwärtigen Inhalt. Form schlechthin wird bei Arist. unterschiedslos gebraucht. So aufgefasst erhalten die Ausdrücke: εἶδος, ἐνέργεια und ἐντελέχεια eine feste Bedeutung. Vgl. zu dieser Frage Zeller S. 321,1 u. 350,1. Der Wechsel in der Bedeutung dieser Ausdrücke, den Zeller nachweist, erklärt sich aus unserem Gesichtspunkte ohne Schwierigkeit. ἐνέργεια bedeutet die Bewegung zur Vollendung, sofern der gegenwärtige Inhalt des Formprinzips eine Etappe zu einer späteren Entwickelungsphase ist, bedeutet aber Vollendung in Bezug auf diesen gegenwärtigen Inhalt selbst, im Verhältnisse zum vorhergehenden. ἐντελέχεια bedeutet Bewegung, wo es sich um das allgemeine Formprinzip handelt, das sich in der Bewegung der verschiedenen Inhalte der einzelnen Entwickelungsphasen verwirklicht; Vollendung aber, wo es sich um die letzte Entwickelungsphase, um die erreichte Spitze des allgemeinen Formprinzips handelt. Der letzte reifste Inhalt umfasst alle anderen, vorhergegangenen, weil er sie alle voraussetzt.

halb sagt auch Aristoteles, dass auch der Steresis in gewissem Sinne ein Sein zukommt, da auch sie irgendwie ein Formprinzip darstellt[1]). Gleichwohl trägt er kein Bedenken, die Steresis hier, gegen das Ende der Ableitung, das Nichtsein zu nennen, aber nur ein Nichtsein an sich (8,5: καθ' αὑτὸ μὴ ὄν). Denn in Beziehung auf das Werden kommt ihr wohl ein Sein zu, sie ist nämlich die Triebfeder des Werdens. Die Steresis also ist es, in welcher die Kraft des Gegensatzes als Motiv des Werdens zum Ausdrucke kommt.

Wenn man sich aber darüber verwundert, meint Aristoteles, so soll man doch bedenken, dass das Werden ebenfalls mit dem Sein an sich nichts zu tun hat. Wenn Etwas aus Etwas wird, so tritt dadurch kein neues Sein in die Erscheinung, es handelt sich stets nur um eine aus dem Formprinzip resultierende Veränderung an dem bereits Seienden. Sollte aber Etwas nicht aus dem bereits Seienden entstehen, das heisst: wollten wir von einem Entstehen sprechen, das mehr als eine Veränderung an dem bereits Seienden, also ein wirkliches Entstehen bedeuten sollte, so wäre das ein Entstehen aus dem absoluten Nichts, was nicht angenommen werden kann. Aristoteles stützt sich dabei auf den obigen Satz: Aus dem Nichtseienden wird nichts, den er im Verfolge beweisen wird. Das Werden erzeugt also kein Sein, das Sein an sich stellen ausschliesslich die beiden ersten positiven Anfänge dar: Urhyle und Urform. Man darf daher auch nicht die Möglichkeit aufheben, von einem jeden Dinge, oder auch der Gesamtheit der Dinge, sowohl das Sein wie das Nichtsein auszusagen. Denkt man nämlich an die, niemals als solche in die Erscheinung tretenden Uranfänge, die ja in jedem Dinge, auch im Kunstprodukte stecken (Phys. II, 1,2.7.13), so kann man von einem absoluten Sein des Alls, oder auch eines jeden Einzeldinges sprechen. Fasst man aber die Dinge, wie sie in jedem beliebigen Zeitpunkt gegeben sind, ins Auge, das heisst die Dinge in ihrem wirklichen Dasein unter höheren Formen, so muss man sagen, dass die Dinge nicht sind: Unter höheren Formen erscheinen ist Werden, das Werden berührt aber nicht das Sein an sich.

Aus diesen Grundsätzen heraus umgrenzt Aristoteles die Aufgabe der Naturwissenschaft (Phys. II, 1.2). Es gibt zwei Naturen

[1]) Phys. II, 1,15: καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδός πως ἐστίν. — Metaph. IV, 12,5: Εἰ δ' ἡ στέρησίς ἐστιν ἕξις πως.

(δύο φύσεις), die unterliegende Natur und die innewohnende Natur: die Hyle und die Form. Die Naturwissenschaft hat sich hauptsächlich mit dem Stoff und den Erscheinungen an demselben zu befassen. Da aber das Werden auf Bewegung beruht, und eine jede Bewegung notwendig ein Ziel hat, so muss sich die Naturwissenschaft auch mit der ersten Ursache befassen. Und so geht Aristoteles auf den Begriff Ursache ein, um die bekannten vier Ursachen abzuleiten (Phys. II, 3 = Metaphys. IV, 2): Stoff, Form, Bewegungsursache und Zweck. Diese Einteilung, die Aristoteles zum Ausgangspunkt der Metaphysik gemacht hat (Metaphys. I, 3), scheint der Zweiteilung der Natur zu widersprechen, bringt aber im Grunde nichts Neues, als eine weitere Explizierung des Formprinzips, welches bereits die Prinzipien der Bewegung und des Zweckes in sich enthält. Aristoteles lässt auch darüber gar keinen Zweifel aufkommen, dass dies seine Absicht ist. Dieser Einteilung bedurfte es, abgesehen von der Vorliebe Aristoteles für die Schematisierung sprachlicher Finessen, wohl nur mit Rücksicht auf die Kunstprodukte, deren er zur Exemplifizierung bedarf, bei denen jedoch das Formprinzip ausserhalb der Stoffursache liegt, weshalb die Einheit der drei nichtstofflichen Ursachen nicht sogleich einleuchtet[1]). Für die Naturwissenschaft bleibt es somit bei dem bereits erzielten Resultat: Das Problem der Möglichkeit des Werdens erscheint durch die Klarstellung der drei Anfänge der Natur: Hyle, Form und Steresis, gelöst.

---

[1]) Schon in Phys. II, 1,10.12 ist es ersichtlich, dass bei Naturdingen Formprinzip und Bewegungsprinzip zusammenfallen. Dann, 2,7.8, wird das Zweckprinzip, gleich bei der ersten Einführung, mit dem Bewegungsprinzip in Verbindung gebracht. Aristoteles sagt es aber auch mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, dass die nichtstofflichen Ursachen vielfach auf eine reduziert sind. II, 7,4: 'Επεὶ δ' αἰτίαι τέσσαρες . . . . τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα. Ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἕν πολλάκις. τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι. τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον, τῷ εἴδει τοὐτὸ τούτοις. ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ. — Das Beispiel vom Menschen macht es deutlich, dass A. bei πολλάκις an die Naturdinge denkt, bei welchen das sofort einleuchtet, in Wahrheit jedoch ist das bei einiger Ueberlegung auch bei Kunstprodukten der Fall. Man muss hier nur den geeigneten Zeitpunkt wählen. Von dem Momente ab, in welchem der Künstler den Stoff seiner Disposition unterwirft, treffen bei diesem alle Bestimmungen zusammen, wie beim Naturprodukte; s. dazu Ibn-Daud, ER. S. 60 u. 67, der aber darin von Hallewi und den lauteren Brüdern abhängig ist: Auf den gut disponierten Stoff kann der Künstler die Form durch den blossen Blick übertragen. — Zur Frage der Einheit der drei Ursachen s. auch 3,6 und Metaphys. I, 4,2; 7,3; 8,1.22. — Zu τὸ οὗ ἕνεκα ist noch

II. Das Definitionsproblem.

Mit der Einbeziehung des Definitionsproblems in die Diskussion zielt Aristoteles gegen die Konsequenz der alten Philosophen, welche die Vielheit der Dinge leugneten. In dieser Erwägung der Alten steckt ein Angriff auf die Möglichkeit der Naturwissenschaft, der mit der Aufhellung der Frage des Werdens ohne Rücksicht auf die Definitionsfrage, wie in unserer Zusammenfassung, nicht erledigt erscheint: Das aus Urform und Urhyle bestehende Doppelwesen, auf welches Aristoteles alles Werden zurückführt, genügt, wie wir gesehen haben, an sich noch gar nicht zur Erklärung des Werdens. Dazu gehört noch die Steresis, die das Verlangen nach Explikation der verschiedenen Inhalte des allgemeinen Formprinzips bedeutet. Die Explikation setzt aber die Implikation voraus. Wir haben es also mit einer Hyle und einer Vielheit von Formen zu tun. Der Gedanke ist schon an sich schwierig: Eine jede Form bedarf eines Unterliegenden für sich, die Hyle muss also irgendwie aus ihrer Einheit heraustreten und in einen Zustand der Getrenntheit und Geteiltheit eintreten. Diese Geteiltheit muss sich bis in die feinsten Schattierungen der individuellen Formen fortsetzen. Nichts berechtigt uns dazu, die einzelnen Formprinzipien, deren positive Existenz durch die Steresis vorausgesetzt erscheint, ihres primitiven Charakters zu entkleiden. Das führt aber zu einer Unendlichkeit von Prinzipien. Wir befinden uns also in einem Dilemma: Entweder gibt es keine Vielheit, also auch keine Möglichkeit des Werdens, oder wir erkennen das Prinzip der Vielheit an, gelangen aber damit zu einer Unendlichkeit von Prinzipien und erschüttern die Möglichkeit der Naturwissenschaft.

Aus diesem Dilemma hilft sich Aristoteles durch die Einbeziehung des Definitionsproblems in die Deduktion der Anfänge:

Aristoteles knüpft an seinen bereits im Organon formulierten Lehrsatz an, nach welchem der Stoff einer Sache nicht in die Definition derselben eingeht[1]). Den eigentlichen Grund hierfür gibt

zu bemerken, dass es Aristoteles bald in der Bedeutung von τέλος, wie hier, bald aber auch in der Bedeutung von τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον gebraucht. Das erklärt sich nun ebenfalls daraus, dass die drei nichtstofflichen Ursachen in eine Einheit zusammenfallen. —

[1]) S. II Analytik I, 4,4; 11.18; II, 9; Topik I, 5; IV, 6; VI, 4.5; VII, 3.4; Phys. II, 1,10.11; 7,1; 9,6; de caelo I, 9,2f.; de anima II, 4,8;

Aristoteles in der Schrift über die Seele an (s. letzte Anmerkung): Schon das Bild, welches uns die sinnliche Wahrnehmung von einem Gegenstande vermittelt, enthält nichts Stoffliches (es gleicht dem Bilde der reinen geometrischen Figur), woran auch die Aufnahme der Farbe nichts ändert: es ist eben auch nur das Bild der Farbe, nicht die Farbe selber, was in die Wahrnehmung eintritt. Noch weniger aber geht in das begriffliche Denken und dessen präzisen Ausdruck: Die Definition, etwas vom Stoffe ein. Denn während die Wahrnehmung die stoffliche Gestalt, die sensible Form der Extensität, aufnimmt, hat es der Begriff mit der reinen Form, dem Was der Dinge zu tun, in dem nichts von der Hyle enthalten ist. Diese Begründung kann, wie wir sehen werden, nach zwei verschiedenen Richtungen hin aufgefasst werden, und wir können es bald vermuten, dass es sich hierbei um die zwei verschiedenen Standpunkte in der Philosophie Aristoteles handelt. Hier, in unserer Deduktion, nimmt die Begründung die dem Standpunkte der Physik konforme Wendung. Nachdem Aristoteles zum Ergebnis gelangt ist, dass der gesamten Natur eine gemeinsame, mit einer, alle speziellen Naturformen umfassenden Urform untrennbar behaftete Urhyle zum Grunde liegt[1]), sucht er, nach Einfügung des fraglichen Satzes (7,6), begreifflich zu machen, dass das Einzelding in der Tat aus zwei besteht: Ein bestimmter Stoff zählt an sich schon wenigstens eins, wird er nun ein bestimmtes Dieses, so ist dieses Ding ohne Zweifel in höherem Grade zählbar, als der Stoff, aus dem es geworden ist. Nehmen wir, z. B., eine bestimmte Masse von Fleisch und Knochen und allem Anderen, was zur Konstruktion eines menschlichen Leibes gehört, als gegeben an. Diese Masse könnte den Leib eines grossen, aber ebenso auch die Leiber mehrerer kleiner Menschen bilden. In diesem letzteren Falle ist es klar, dass die Masse nach Annahme der Form in höherem Grade zählbar ist, als früher, selbst wenn wir sie uns auch früher schon in die gleiche Anzahl von Teilen geteilt denken. Ist es aber in diesem Falle wahr, dann muss es auch in dem Falle wahr sein, dass aus der ganzen Masse nur der Leib eines Menschen gebildet

---

12,1; III, 2,3; 3,4.7.5; 12,2: Metaphys. I, 10,2; V, 1,4; VI, 10,3-8.12; 12,1 f; VII, 3,7; 4,4; 6; VIII, 9; XI, 8. —

[1]) S. 6,45; II, 1,12; de gen. II, 1.2; 5,2.4; 7.2. — de gen. II 1.2, besonders der Schluss von 2, scheint dieser Ansicht zu widersprechen; diese Frage wird sich jedoch im Verlaufe unserer Darstellung genügend klären. —

wird. Denn die Tatsache, dass die aus der toten Masse gebildeten zwei Leiber in höherem Grade zählbar sind, als die tote, ebenfalls in zwei Teile geteilte Masse, kann doch in keiner Weise auf die Materie, sondern muss ausschliesslich auf die Form zurückgeführt werden. Damit ist aber ersichtlich gemacht, dass ein jedes Ding der Definition nach eine Zweiheit darstellt: Die Definition nimmt den Stoff nicht auf, da aber der Stoff schon vor Annahme der Form mindestens eins gezählt hat, so muss er durch eine besondere Definition beschrieben werden. Das ist besonders bei Kunstprodukten einleuchtend. Man kann eine Statue vollständig definieren, ohne anzugeben, ob sie aus Erz, Marmor, Gold, Elfenbein oder Wachs gebildet ist. Ist es aber beim Kunstprodukte wahr, so muss es bei den Naturdingen ebenfalls zutreffen. Denn bei aller Gleichheit des Stoffes zweier Naturprodukte einer- und derselben Art, wie etwa zweier Menschen oder Aepfel, sind doch diese Stoffe vom Standpunkte der Definition des Individuums aus, ebenso von einander verschieden, wie Gold und Erz. Man darf nämlich bei dieser Deduktion nicht vergessen, dass wir zunächst von der Definition des Individuums auszugehen haben. Der uns geläufige Satz, dass es sich bei einer Definition um die Definition der Art oder der Gattung handelt, darf hier, wo es sich eben um die Diskussion zur Gewinnung dieses Satzes in der einen oder anderen Grenze handelt, noch nicht herangezogen werden. Wir werden später sehen, dass auch die Definitionslehre im Organon bereits eine Stellungnahme in dieser Frage bedeutet.

Die Annahme der Alten, es gäbe überhaupt keine Vielheit, ist damit widerlegt. Diese Annahme hätte nur ihre Berechtigung, wenn zunächst ein jedes Ding für sich eine Einheit darstellte, dann könnte man die Verschiedenheiten der Formen als Zufälligkeiten betrachten, von denen das Sein an sich nicht betroffen wird. Das wirkliche Sein würde sich dann als eine ungeteilte Einheit darstellen. Da aber nachgewiesen wurde, dass schon das Sein an sich, auch abgesehen vom Werden, als ein Doppelwesen sich kundgibt, und infolge davon ein jedes Einzelding als eine Zweiheit sich darstellt, so kann die Vielheit der Dinge nicht mehr angezweifelt werden. Die Tatsache, dass wir auch ohne Rücksicht auf das Werden im Seienden an sich zwei Naturen unterscheiden gelernt haben: Hyle und Form, verwehrt uns, die Verschiedenheit der Formen der Einzeldinge als eine zufällige, das Sein an sich nicht berührende Erscheinung zu betrachten, und zwingt uns, in einem jeden Einzel-

ding eine Zweiheit zu sehen. Die Vielheit der Dinge erscheint somit verbürgt, und damit auch die Wahrheit der Erkenntnis, dass das Werden, so wenig auch es das Seiende an sich treffen mag, eine dem Seienden an sich zukommende Bestimmung ist. Die Vielheit der Dinge und die Möglichkeit des Werdens verbürgen sich somit gegenseitig.

Aristoteles fühlt nun offenbar, dass diese Vielheit der Dinge zur Unendlichkeit der Dinge, und somit, in dem oben dargelegten Sinne, zur Unendlichkeit der Prinzipien hindrängt. Die Möglichkeit der Naturwissenschaft würde also zuletzt doch bedroht sein. Diese Gefahr wäre umgangen, wenn sich nachweisen liesse, dass das Doppelwesen von Urhyle und Urform, das wir als den Grund aller Dinge annehmen, zuletzt doch noch irgendwie eine Einheit bildet, ohne dass deshalb die zur Erhaltung der Vielheit der Dinge nötige Zweiheit aufgehoben würde. Zu diesem Behufe gibt Aristoteles seiner Deduktion eine neue Wendung: Die unterliegende Natur kann durch Analogie erschlossen, erfasst, Gegenstand der Wissenschaft werden [1]). Sowie bei den Kunstdingen, bei denen dies leichter ersichtlich ist, ein mit einer anderweitigen, für die betreffende Kunstform disponierenden Form bereits behafteter Stoff da sein muss, dem die höhere Kunstform verliehen wird, so muss auch jedem Naturdinge eine, die höhere Naturform nicht darstellende, aber mit einer einfachen Dispositionsform behaftete Materie zum Grunde liegen. Um diese Hyle mit dem Gedanken irgendwie zu erfassen, müssen wir bis zum Form-Minimum, zur indifferenten Form des Mittleren, des Metaxü (μεταξύ), vordringen. Dieses letzte Metaxü ist nun schliesslich doch nur eine Eins, aber nicht schlechthin eine Eins, denn es stellt die mit der Urform behaftete Urhyle dar; auch nicht so eine Eins, wie irgend ein beliebiges Dieses in der werdenden Natur, denn dieses ist der Definition nach zwei, aber eine Eins dem Begriffe, der Definition nach.

Diese Auskunft ist sehr dunkel. Die Hyle soll ein Dieses, also mit Form behaftet sein, trotzdem aber nur eine Eins der Definition

---

[1]) ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν in 7,16 korrespondiert mit: οὐκ ἐπιστητὸν τὸ ὂν ἔσται in 6,1. Die Tatsache, dass der Grund der Dinge, das Doppelwesen von Materie und Form, erschlossen wird, rettet die Vielheit und die Möglichkeit des Werdens, die Tatsache aber, dass es nur durch Analogie (Hypothese) erschlossen wird, rettet die Einheit und wehrt die Unendlichkeit ab; s. weiter die Darstellung. —

nach. Nach der ganzen bisherigen Deduktion erscheint dieser Satz als eine gewaltsame Vereinigung von zwei einander widersprechenden Bestimmungen. Ein Dieses ist doch in höherem Grade zählbar als sein Stoff, wenn also der Naturanfang ein Dieses ist, ein Doppelwesen von Materie und Form, dann kann er keine Eins der Definition nach sein. Und dann: Was ist für die Möglichkeit der Naturwissenschaft durch diese Auskunft gewonnen? Wie kann durch diese Auskunft, selbst wenn wir sie irgendwie verstehen und gelten lassen könnten, der Gefahr begegnet werden, die der Möglichkeit der Naturwissenschaft von der Unendlichkeit der Prinzipien droht, zu der wir unaufhaltsam gedrängt werden?

Nun, die Unklarheit im Ausdrucke wird man zugeben müssen, die Sache kann aufgehellt werden: Daraus, dass das Einzelding in höherem Masse zählbar ist, als der Stoff, aus dem es geworden ist, könnte man schliessen, dass die Form das Prinzip der Vielheit, das Individuations-Prinzip ist. Ein solcher Schluss wäre falsch. In Wahrheit kann man mit mehr Recht sagen, dass der Stoff das Individuationsprinzip ist. Betrachten wir die oben beigebrachte Fiktion von der Masse, aus der Menschen geformt werden, von einer anderen Seite. Die zu zwei Menschenleibern geformte Masse ist jetzt in höherem Masse zählbar, als früher, oder als sie gewesen wäre, wenn man sie ganz zur Bildung nur eines Leibes aufgewandt hätte. Denken wir uns nun Zwillinge, die einander in allen Stücken ähnlich sind: Die Wirklichkeit ist mitunter davon nicht gar zu weit entfernt. In diesem Falle wird man geneigt sein, das Individuationsprinzip in die Materie zu setzen. Dehnen wir, in diesem Gedankengange fortfahrend, die Fiktion der absoluten Aehnlichkeit auf alle Menschen aus. In diesem Falle würden wir das Individuationsprinzip beim Menschen nicht mehr in die Form setzen, sondern die Verschiedenheit, richtiger die Getrenntheit oder Geteiltheit der Materie als solches ansprechen. Wie das Siegelbild an verschiedenen Stellen einer Wachsplatte in sich kein Individuationsprinzip hat, dieses vielmehr in dem räumlichen Auseinander der verschiedenen Stellen zu suchen ist. Ein jeder dieser Menschen würde der Definition nach eine Zweiheit darstellen, jedoch nur infolge der Geteiltheit der Materie. Setzen wir aber die Fiktion, die ganze im Universum vorhandene Materie wäre ungeteilt zur Bildung eines Menschen nach dem erwähnten Einheitsmodell verwandt worden, so würde dieser alleine Mensch gewiss auch ein Dieses darstellen, aber keine Zweiheit mehr, sondern eine Eins

der Definition nach, wenn auch keine absolute Eins. Denn, wenn wir innerhalb der Geteiltheit des Stoffes einen jeden einzelnen Menschen als eine Zweiheit betrachten, so sind wir dazu nur mit Rücksicht auf die Tatsache gezwungen, dass auch die einheitliche Form, eben infolge der Geteiltheit der Materie, sich wiederholt und deshalb nicht als ein einheitliches Doppelwesen betrachtet werden kann: Der Begriff einheitliches Doppelwesen setzt auch die Einzigkeit dieses Wesens voraus. Das Eingehen derselben Form in eine andere Kombination hebt mit der Einzigkeit auch die Einheitlichkeit auf. Mit der Einzigkeit ist aber auch die Einheitlichkeit gewahrt. Es wird nun jetzt schon teilweise verständlich, in welchem Sinne Aristoteles das Doppelwesen von Urhyle und Urform einerseits ein Dieses und andererseits eine Eins der Definition nach nennt. Dieses Doppelwesen befindet sich in derselben Lage, wie der fingierte alleine Mensch, da ja darin die gesamte ungeteilte Materie des Universums enthalten ist. Ganz klar liegt die Sache noch nicht. Denn, da wir in der Fiktion durch den Begriff des Einheitsmodells zu dieser Einsicht gekommen sind, so scheint die Verschiedenheit der Naturformen in der Wirklichkeit der Anwendung der neuen Auffassungsweise auf das Doppelwesen von Urhyle und Urform im Wege zu stehen. In der Fiktion ist die Vielheit in Wahrheit nur Wiederholung, das Individuationsprinzip, und somit auch die Zweiheit, kann also nur in der Geteiltheit der Materie gesucht werden; es erscheint daher begründet, wenn wir beim Fortfall der Wiederholung in dem erdichteten Doppelwesen eine Einheit der Definition nach sehen wollen. In der Wirklichkeit hingegen, wo verschiedene Formen existieren, erscheint dieser Gedankengang gar nicht berechtigt. Das wird uns aber bald verständlicher werden, wenn wir unsere Erwägung darauf richten, wie durch den oben explizierten Gedankengang der Gefahr der Unendlichkeit der Prinzipien begegnet wird:

In der Fiktion sind wir vom Einheitsmodell ausgegangen. Ist aber denn das Einheitsmodell wirklich nur blosse Fiktion? Die nähere Betrachtung der Natur führt uns doch in Wirklichkeit auf einen Urtypus, ein Urmodell, das sich in allen Bereichen der Natur, selbst im Anorganischen nachweisen lässt. Stellen wir nun alle Dinge, und seien ihre Formen noch so sehr von einander verschieden, unter den Gesichtspunkt dieses Urtypus, so befinden wir uns in der Wirklichkeit in derselben Lage, wie in der Fiktion. Unter diesem Gesichtspunkte gelangen wir nämlich zu dem Gemein-

samen, dem Koinon, dem Metaxü, dessen Form-Minimum eben den Urtypus darstellt. So betrachtet haben wir auch in der Wirklichkeit einen Grund, das Individuationsprinzip nicht in der Form, die im Wesentlichen stets dieselbe ist, sondern in der Geteiltheit der Materie anzunehmen. Die Verschiedenheit der höheren Naturformen, sowie die Zweiheit eines jeden einzelnen Naturdings beruht demnach auf der Geteiltheit der Materie. Ist aber die Materie ungeteilt und bildet mit der Urform ein Einziges, so ist dieses auch eine Einheit der Definition nach, wenn auch keine absolute Einheit, da es eben ein Doppelwesen ist. Damit erscheint auch das Bedenken von der Unendlichkeit der Naturprinzipien zerstreut. Dieses Bedenken beruhte auf der Ansicht, dass die Form das Individuationsprinzip darstellt, wir waren so auf dem Wege zur Annahme wirklicher existenter Wesen eines Reiches von Formen, da bestand allerdings die Sorge, dass es sich hierbei um eine Unendlichkeit von Prinzipien, von Formwesen, handeln könnte, was die Unmöglichkeit der Naturwissenschaft zur Folge hätte. Haben wir aber erkannt, dass das Individuationsprinzip in der Geteiltheit der Materie seine Wurzel hat, so schwindet diese Sorge. Die Materie ist endlich[1]), die unendliche Variation in ihren Formationen ist angesichts des Urtypus etwas Zufälliges und Nebensächliches.

Der vorstehende Gedankengang, der erst in der Vergleichung mit der Auffassung der Metaphysik zur vollen Klarheit gelangen wird, ist, das muss zugegeben werden, in der behandelten Deduktion von Aristoteles kaum angedeutet worden, man findet aber die Richtung und das Ziel der Deduktion in dem von uns hier entwickelten Sinne, wenn man die hier unvollständig durchgeführte Diskussion aus den Parallelstellen ergänzt:

Aristoteles behandelt die Frage, ob es nur einen, oder mehrere Himmel (Welten) gibt (de caelo I,9). Es könnte, sagt Aristoteles, unmöglich erscheinen, dass es nur einen Himmel geben sollte. Gilt es doch von allen Naturdingen sowohl, wie von Kunstprodukten, dass die Form an sich etwas Anderes ist, als die mit Stoff vermengte Form, wie bei der Kugel und dem Kreise die Kugel- oder Kreisform entschieden etwas Anderes ist, als die goldene oder eherne Kugel, beziehungsweise der eherne oder hölzerne Kreis. Denn, wenn

---

[1]) S. Phys. III. 5; de caelo I, 5–9: Metaphys. X, 10; XI, 7 E. u. a.

wir vom Was der Kugel oder des Kreises sprechen [d. h. wenn wir diese definieren], so kommt in unserer Rede nichts von Gold oder Erz vor, da diese eben nicht zum Was gehören. Sprechen wir daher von einem ehernen oder goldenen Kreise, so müssen wir daran denken, dass selbst für den erdichteten Fall, es gäbe überhaupt nur diesen einen Kreis, der Kreis schlechthin noch immer etwas Anderes wäre, als dieser Kreis, denn jener ist die Form, dieser aber die Form im Stoffe und ein bestimmtes Einzelding. Da nun aber der Himmel sinnlich wahrnehmbar ist, und alles sinnlich Wahrnehmbare einem Stoffe innewohnt, so ist er auch ein Einzelding. Ist aber der Himmel ein Einzelding, dann muss man auch zwischen dem Himmel schlechthin [dessen Form] und diesem Himmel [aus Form und Stoff] genau unterscheiden, da ja auch die [extensive] Gestalt in gewissem Sinne eine Form ist, von der es viele Einzelne gibt, oder geben könnte [das Prinzip der Individuation scheint eben in der Form zu liegen]. Denn, ob es nun, [gesonderte] Ideen gibt, wie Manche [die Platoniker] meinen, oder nur nichtgesonderte Formen [wie es die Ansicht Aristoteles ist], in beiden Fällen gilt [wenn man das Individuationsprinzip in die Form setzt], dass es von allen Dingen, deren Was in einen Stoff eingeht, viele, ja unendlich viele (πλείω καὶ ἄπειρα) von derselben Form gibt. Demnach müsste es nun mehrere Himmel geben, oder doch geben können (2). Allein so sehr auch der Satz, dass der Begriff [die Definition] der Form für sich etwas Anderes ist, als der von der Form im Stoffe, an sich auch richtig ist, so ist doch die Schlussfolgerung, dass viele Welten sein oder entstehen können, unrichtig, wenn dieser [der Himmel] aus der gesamten vorhandenen Materie besteht, wie es in der Tat der Fall ist[1]. Vielleicht wird das eben Gesagte durch Folgendes besser einleuchten: Wenn die Hohlnasigkeit eine Konkavität in einer Nase oder im Fleische ist, und das Fleisch der Hohlnase als Stoff dient, und gesetzt, aus sämtlichem vorhandenen Fleische würde eine Masse Fleisch werden, und in diesem Fleische die Nasenkonkavität entstehen, dann könnten wohl keine weiteren Hohlnasen sein oder entstehen. Ebenso: wenn aus sämtlichen vorhandenen Fleischen und Knochen, welche ja den Stoff des Menschen bilden, ein einziger Mensch entstände, und zwar so, dass diese Stoffmasse die sonstige Geteiltheit des Stoffes

[1]) 3 . . . Ἀλλ' οὐδὲν ἧττον οὐδεμία ἀνάγκη διὰ τοῦτο πλείους εἶναι κόσμους, οὐδ' ἐνδέχεται γενέσθαι πλείους, εἴπερ οὗτος ἐξ ἁπάσης ἐστὶ τῆς ὕλης, ὥσπερ ἔστιν.

nicht besässe[1]), dann würde es wohl keinen weiteren Menschen geben können. Denn es gilt allgemein, dass keines von allen Dingen, deren Was in einer unterliegenden Hyle ist, entstehen kann, wenn keine Hyle mehr übrig ist [4. Es ist also nicht die Form, sondern die Materie, die Hyle, in der das Prinzip der Individuation ruht, wenn wir uns daher diese als eine ungeteilte Einheit denken, so kann es auch keine Vielheit geben]. So ist auch der Himmel ein Einzelding [ein Dieses] und als solches besteht er aus Stoff, allein da er nicht aus einem Teile des vorhandenen Stoffes, sondern aus der ganzen vorhandenen Materie besteht, so ist zwar noch immer Himmel-sein und dieser-Himmel-sein von einander zu unterscheiden [da dieser Himmel im Stoffe ist], jedoch so, dass keine weiteren Himmel sein oder entstehen können, weil dieser eine Himmel bereits die gesamte vorhandene Materie enthält. Es müsste nur noch bewiesen werden, dass der Himmel tatsächlich aus der gesamten vorhandenen Materie besteht (5). Dies tut Aristoteles im Folgenden, wo er auch erläutert, dass er hier unter Himmel das gesamte Universum versteht[2]). — Das Universum ist ein Dieses, weil es eine Hyle und eine Form hat, also keine vollständige Einheit, sondern ein (einheitliches) Doppelwesen ist, unterscheidet sich aber von jedem anderen Dieses darin, dass bei ihm die Geteiltheit des Stoffes, das Prinzip der Individuation, fehlt, und es daher der Definition nach doch eine Eins ist. Es ist aber klar, dass man bei dieser Auffassung von allen höheren Formen absehen und den Gedanken auf das Urdoppelwesen richten muss. Deshalb rekurriert hier Aristoteles auf seine Gegnerschaft gegen die Ideenlehre und betont die Identität von Himmel und Universum. Das scheint seiner sonstigen Ansicht von dem f ü n f t e n E l e m e n t, dem von den vier Elementen ganz verschiedenen Himmelsstoff, zu widersprechen, was aber durchaus nicht der Fall ist: Wenn man auf das Metaxü zurückgeht, so gibt es keinen Unterschied zwischen superlunarischem und sublunarischem Stoffe, der Himmelsstoff ist eben das unwandelbare Metaxü (auf diese Frage werden wir in der S c h ö p f u n g s l e h r e zurückkommen). Es ist daher einerlei, ob man die Einheit der Definition nach vom Universum oder von der mit der Urform behafteten Urhyle aussagt.

---

[1]) Das ist die Bedeutung der sonst ganz unvermittelt einfallenden und in ihrer Absicht nicht durchsichtigen Worte: ἀδυνάτων ὄντων διαλυθῆναι, es genügt nicht, dass die Massen von Fleisch und Knochen zusammengeworfen werden, sie müssen auch eine ungeteilte, u n t r e n n b a r e Einheit bilden. —

[2]) 6 Ende: τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν εἰώθαμεν λέγειν οὐρανόν.

Es bleibt hier noch ein im Hintergrunde lauerndes Bedenken: Wenn oben von der Identität des Formprinzips mit dem Bewegungsprinzip die Rede war, so hatte das nicht die Bedeutung, dass der Inhalt des Formprinzips mit der Bewegungskapazität erschöpft ist. Haben wir aber das Individuationsprinzip aus der Form in die Geteiltheit der Materie verlegt, so wird die Form als positives Prinzip des Werdens entwertet, und die Bewegung tritt an deren Stelle. Geteiltheit und Ungeteiltheit, Teilbarkeit und Unteilbarkeit, sind nach Aristoteles identisch mit Ruhe und Bewegung [1]. Ist aber alles Werden, alle Metamorphose der Materie, und somit alle höheren Formen, nur die Folge der Bewegung, was bleibt da für die Urform noch für ein Inhalt übrig? Am Ende scheint die Urform mit der Bewegungskapazität identisch zu sein. Damit wären wir beim mechanischen Prinzip des Werdens der Atomistik angelangt, von deren Bekämpfung Aristoteles ausgegangen ist, und die peripatetische Philosophie hätte das dynamische Prinzip des Werdens, den ihr vorzüglich eigenen Lehrsatz, aufgegeben und ihren eigenen Rahmen gesprengt.

Dieses Bedenken gegen den Aristoteles der Physik wird, wie wir sehen werden, von Maimuni erhoben. Und ist diese Frage für uns umso bedeutsamer, als sie den Angriffspunkt bildet, an den Maimuni den Hebel seiner Kritik des Aristoteles ansetzt, um sich in der Schöpfungsfrage von den peripatetischen Schulfesseln zu befreien. Wir werden also auf diesen Gegenstand erst in der Diskussion des vierten Postulats gründlicher eingehen können [2]. Jedoch wird dieser Punkt in dem Vergleiche mit dem Standpunkte der Metaphysik, zu dessen Klarlegung wir jetzt übergehen, schon im gegenwärtigen Zusammenhang noch näher beleuchtet werden.

---

[1]) S. Phys. VIII, 5,8: Alles, was sich selbst bewegt, ist teilbar. Der Urstoff ist ein sich selbst Bewegendes; s. dazu ibid. 6,3 — 7.2: Alles Werden ist die Folge der Bewegung aneinander und auseinander: πύκνωσις δὲ καὶ μάνωσις σύνκρισις καὶ διάκρισις καθ’ ἅς γένεσισ καὶ φθορὰ λέγεται τῶν οὐσιῶν. Συνκρινόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀνάγκη κατά τόπον μεταβάλλειν. — Ueber das Individuationsprinzip in Bewegung und Ruhe s. Metaphys. III, 2,14: οἷον στάσις τοῦ ἑνός, κίνησις δὲ τοῦ πλήθους. —

[2]) Siehe dazu meinen Aufsatz zur siebenten Säkularfeier Maimunis: „Das Grundprinzip der Philosophie Maimunis“ (יסוד הפלוסופיה של הרמב"ם) in Haschiloach XV, 1, Januar 1905, S. 16—28, welche Abhandlung einen Exkurs aus dem vierten Teile der Dogmengeschichte (Kapitel: Maimuni) darstellt und im Artikel „Ikkarim“ S. 65-66 auszugsweise mitgeteilt ist; s. noch weiter unten.

Drittes Kapitel.

Materie und Form bei Aristoteles. B. Metaphysik.

I. Verschiebung des Gesichtspunktes.

Beim Abschluss der metaphysischen Untersuchung in der Physik lässt Aristoteles die Frage, welches von den beiden Prinzipien, Materie und Form, die Ousia (οὐσία), das eigentliche Was, eines Dinges ist, unentschieden (I, 7,18) und verweist die Untersuchung der Frage, ob das Formprinzip eine Einheit oder Vielheit darstellt, in die Metaphysik (I, 9,5). In der Metaphysik erinnert Aristoteles oft an das, was in der Physik gesagt worden ist (s. Metaph. I, 3,1; 4,4; 5,11; 7,1; 10,1 u.), und indem er das Resultat der Physik, die vier Ursachen, in etwas veränderter Ordnung (Phys. II, 3,2: Hyle, Form; Metaphys. I, 3,1: Form, Hyle) an die Spitze stellt, geht er von der Polemik gegen die Alten aus, die teils das Werden und die Vielheit der Dinge leugneten, teils das Werden zwar zugaben, aber übersahen, dass zum Werden zwei Gegensätze nötig seien, oder auch, soweit sie dies einsahen, mehr als zwei, und zwar bloss stoffliche, oder sonst ihrem eigentlichen Wesen nach unzureichend erkannte Gegensätze annahmen (I, 3—7, besonders 3,11; 4,6; 5,8; 7,3; 8,8). Es sind also, wie wir sehen, dieselben Probleme, von denen Aristoteles in der Physik ausgegangen ist. Im Ganzen bleibt es denn auch hier wie in der Physik bei den zwei Naturen, Materie und Form, da die drei nichtstofflichen Ursachen in Wahrheit nur ein Prinzip darstellen (ausser den oben beigebrachten Stellen s. I, 5,9; II, 2,15; 4,3.6: III, 1,14; 2,14; VI, 2). Aristoteles geht jedoch hier den Weg der Physik nicht zu Ende. Sieht man von den drei folgenden Büchern, welche teils gar nicht in die Metaphysik gehören, teils den Gang der Untersuchung unterbrechen, um Nebenfragen zu behandeln, die besser in der Einleitung oder in einem Anhang ihren Platz gefunden hätten, ab, so wird die Untersuchung erst im fünften Buche wieder aufgenommen[1]).

---

[1]) Das Buch α ist, wenn es auch unzweifelhaft echt ist, auf seinem jetzigen Platze als versprengt anzusehen; II behandelt die Aporieen, die jedenfalls nicht in die in I eingeleitete Diskussion gehören; III behandelt in den ersten Kapiteln noch die Aporieen, dann den Satz des Widerspruchs und die Sinneswahrnehmung; IV ist eine Art philosophisches Lexikon, wie viele ähnliche Abschnitte in den späteren Teilen der Metaphysik; die eigentliche Fortsetzung der in I eingeleiteten Diskussion bringt erst Buch V. Zur Zusammensetzung der Metaphysik

Hier setzt Aristoteles auseinander, dass der Gesichtspunkt, unter welchem die metaphysischen Probleme in der Physik behandelt worden sind, für die Metaphysik in Wahrheit nicht passe, hier müsse ein anderer Gesichtspunkt die Untersuchung leiten. Und zwar greift Aristoteles, nachdem er (im ersten Buche) über das Problem des Werdens, vorläufig im Sinne der Physik, gesprochen hat, jetzt auf das Definitionsproblem zurück:

Von den Wissenschaften beschäftigt sich eine jede mit einem bestimmten Gebiete des Seienden, aber es ist in der Regel nicht ihre Aufgabe, auf die Frage einzugehen, ob der Gegenstand der Untersuchung ein Wahrhaft-Seiendes ist. Sie begnügen sich vielmehr entweder mit der einfachen Sinneswahrnehmung oder damit, dass sie das Was als Hypothese annehmen. Das gilt von allen Wissenschaften, sowohl von den praktischen (Ethik, Politik) und den schaffenden (Künsten), sowie von den erkennenden (Mathematik; V, 1,1.2). Die Naturwissenschaft beschäftigt sich ebenfalls mit einem Wahrhaft-Seienden, denn sie beschäftigt sich ja mit einem Seienden, dem ein Prinzip der Bewegung und der Ruhe innewohnt [man erinnere sich, dass die letzte Bedeutung des Formprinzips in der Physik in der Bewegungskapazität sich zu erschöpfen scheint] und ist eine erkennende Wissenschaft, allein sie betrifft eben nur solche Dinge, welche sich bewegen können [wozu der Stoff mit seiner Geteiltheit gehört], das Wahrhaft-Seiende aber meist nur dem Begriffe nach, aber nicht als ein getrennt Seiendes. Es darf aber nicht entgehen, was es denn mit dem Wahrhaft-Seienden und dem Begriff für eine Bewandtnis hat [das Verhältnis Beider zu einander: das Definitionsproblem]. Das ist nun in erster Reihe zu untersuchen: Von den definierten und das Was darstellenden Dingen verhält sich Manches, wie das Hohlnasige, Anderes, wie das Hohle. Diese unterscheiden sich von einander insofern, als das Hohlnasige zusammen mit dem Stoff verstanden wird, das Hohlnasige ist nämlich eine hohle Nase [also Stoff und Form], die Hohlheit hingegen ohne Stoff [reine Form]. Da es sich aber bei allen anderen Naturdingen, die ja sämtlich nicht ohne Bewegung, somit sämtlich stoffbehaftet sind, ebenso verhält [wie bei der hohlen Nase und der Hohlheit], so ist es klar, inwiefern die Untersuchung und die Definition des Was der Dinge zur Physik gehört, und warum es zur

---

s. Zeller S. 80—83, Anmerkung. In unserer Darstellung werden sich die eigentlichen Partieen der Metaphysik durch den inneren sachlichen Zusammenhang auszeichnen.

Aufgabe des Naturforschers gehört, auch über die Seele einige Untersuchung anzustellen, nämlich sofern die Dinge nicht ohne Stoff sind. Wenn es nun etwas Ewiges und Unbewegliches und Getrenntes gibt, so ist es klar, dass die Erkenntnis derselben Sache einer erkennenden (theoretischen) Wissenschaft ist. Das kann aber nicht Sache der Naturwissenschaft sein, die ja nur bewegliche Dinge untersucht, noch der Mathematik, sondern nur einer jenen Beiden vorangehenden Wissenschaft. Denn die Physik handelt über Ungetrenntes, aber nicht über Unbewegliches, die Mathematik über einiges wohl Unbewegliches, aber vielleicht nicht Getrenntes, sondern gleichsam in Stoff Dargestelltes, die erste Wissenschaft hingegen [die Metaphysik] über die getrennt und unbeweglich Seienden. Und wenn nun auch alle Ursachen ewig sind, so sind es diese [die reinen Formen] *doch in höherem Grade, da sie die Ursachen für die Offenbarung des Göttlichen sind* (3—6).

Damit hat Aristoteles bereits die Verschiebung des Gesichtspunktes angedeutet: In der Physik hat es einfach geheissen, eine jede Definition bestehe aus *zwei Teilen*, in die sie aufzulösen ist, der Definition der Form und der des Stoffes. Hier aber heisst es, es gibt *zwei Arten* von Definition: eine, in welche der Stoff mit aufgenommen wird, und eine *andere*, in welche der Stoff nicht mit aufgenommen wird. Das ist ein wesentlich *neuer* Gesichtspunkt. In der Physik hiess es, der Stoff gehe niemals in die Definition ein (welcher Standpunkt im Ganzen auch in de anima festgehalten wird), deshalb stelle die Definition eines Einzeldinges eine Zweiheit, *zwei Definitionen* dar. Hier aber heisst es, es gäbe zwei Arten von Definitionen, von denen eine *jede* eine Einheit darstelle, nur ist die eine mit, die andere ohne Stoff. Noch hat Aristoteles nicht gesagt, welche von diesen beiden als die eigentliche Definition anzusehen sei, er deutet blos an, dass die getrennten, ohne Stoff seienden Ursachen in höherem Masse ewig sind, als die stofflichen. Zu dieser Frage geht Aristoteles sofort über, so er nach seiner Gewohnheit zuerst Alles ausgeschieden hat, was nicht zur Untersuchung gehört (der Rest des V. Buches) und dann, nach der langen Digression, die Hauptmomente der einleitenden Diskussion (aus dem I. Buche) wieder kurz zusammengefasst hat (Buch VI, 1.2). Und zwar diskutiert Aristoteles jetzt das Definitionsproblem unter dem neuen Gesichtspunkte, ohne es zunächst der endgiltigen Lösung zuführen zu können. Dazu muss erst auch das Problem des Werdens unter dem neuen Gesichtspunkte diskutiert werden. Erst nach der

Durchführung dieser Diskussion und der Sicherstellung der Möglichkeit des Werdens unter dem neuen Gesichtspunkte kehrt Aristoteles zum Definitionsproblem zurück, um es seiner endgiltigen Lösung zuzuführen.

II. Diskussion des Definitionsproblems.

Aristoteles zieht die Konsequenz aus dem neuen Gesichtspunkte. Wenn ein jedes Ding zwei Definitionen erheischt, eine mit und eine ohne Einbeziehung des Stoffes, so könnte man mit demselben Recht auch von einer besonderen Definition des Stoffes reden. Denn, wenn auch schon angedeutet worden ist, dass die Form das höhere Sein repräsentiert, so kann man doch auch dem profanen Sein nicht ohne Weiteres das Recht auf eine besondere Definition absprechen. Später geschieht das allerdings: der Materie an sich, der Urhyle, wird die Möglichkeit der Definition abgesprochen, das ist aber schon das Resultat der eben einzuleitenden Diskussion, vorläufig erscheint uns das Recht des Stoffes auf eine besondere Definition von der Physik her verbürgt. Jedenfalls bleibt das Sein der formfreien Hyle verbürgt. Aristoteles geht nun auf dieses *dreifache Sein*: Form für sich, Stoff für sich und das aus Beiden Zusammengesetzte, näher ein, um von hier aus in die Diskussion des Definitionsproblems zu gelangen. Der Satz vom dreifachen Sein, von den *drei Substanzen* (Form, Stoff und das aus Beiden Zusammengesetzte) ist der Leitsatz der Metaphysik geworden, und dem entspricht es, dass er einerseits schon unter dem neuen Gesichtspunkte formuliert wird, andererseits aber die vollständige Entwickelung der Probleme unter eben diesem neuen Gesichtspunkte wesentlich fördert:

Das Seiende wird, wenn nicht in mehr, so doch vorzüglich in *vierfacher* Bedeutung gebraucht. Denn sowohl das Was (τὸ τί ἦν εἶναι: Artprinzip), wie das *Allgemeine* (τὸ καθόλου, s. w. u.), wie die *Gattung* (Gattungsprinzip), scheinen die Ousia (Wesen, Substanz, Was) eines Dinges zu sein. Als Viertes kommt noch das Unterliegende hinzu, von dem doch Alles, es selbst aber von keinem Anderen ausgesagt wird. Es wäre also zunächst von diesem zu handeln. Denn am Meisten scheint noch das erste Substrat die Ousia darzustellen. Nur pflegt man unter diesem Ausdruck (erstes Substrat) nicht immer dasselbe zu verstehen. Manchmal bezeichnet man damit den Stoff einer Sache, wie das Erz der Statue, ein anderes Mal die Gestalt [der Statue], aber auch das aus Beiden Zusammengesetzte [die eherne Statue]. Wenn nun aber die Form früher ist

und in höherem Masse das Seiende bedeutet als der Stoff (s. V, 1,6), so gilt dies aus demselben Grunde auch von dem aus Beiden Zusammengesetzten [da ja die Form dabei ist. VI, 3,1.2]. Das Wahrhaft-Seiende wäre damit im Umriss bestimmt. Doch genügt das nicht. Denn schliesslich scheint doch nur der Stoff, als dasjenige Substrat, von dem Alles ausgesagt, das selbst aber von keinem Anderen ausgesagt wird, das Wahrhaft-Seiende zu sein. Was soll denn auch sonst das Wahrhaft-Seiende sein, wenn der Stoff es nicht ist! Denn, sieht man von allen intensiven und extensiven Prädikaten, welche von irgend einem Naturgegenstande ausgesagt werden, ab, so wird man unweigerlich auf ein Letztes an sich hingedrängt, das weder etwas Extensives, noch etwas Anderes, und dennoch keine [absolute] Verneinung ist, da eine Verneinung nur einem Anderen als Akzidenz zukommt, dieses Letzte aber etwas Positives ist. So betrachtet ergibt sich allerdings, dass der Stoff (Urhyle) das Wahrhaft-Seiende ist. Allein das ist doch unmöglich so. Denn gerade das Getrennt-Sein und das Dieses-Sein scheinen dem Wahrhaft-Seienden vorzüglich innezuwohnen. Sodass schliesslich doch die Naturform und das aus Form und Stoff bestehende Naturding im höheren Masse das Seiende bedeuten als die Hyle. Von diesen drei Seienden soll nun das erste, als das am Wenigsten Bekannte, die Naturform [das Artprinzip], den Gegenstand der Untersuchung bilden (3—6).

Das Wahrhaft-Seiende an einem jeden Dinge ist das, was man sein „An-Sich" nennt. Denn das An-sich eines Menschen ist nicht das Gebildet-Sein, der Mensch ist nicht an sich gebildet. Es ist also der Mensch an sich [nach Abstrahierung von allem Erworbenen] das Wahrhaft-Seiende. Auch der Mensch an sich gehört aber nicht ganz zum Wahrhaft-Seienden. Denn das [An-sich des Menschen] ist nicht etwa in der Weise ein An-sich, wie die [weisse] Oberfläche ein Weisses, da ja das Oberfläche-Sein nicht dasselbe ist, was das Weiss-Sein [eine Oberfläche muss nicht gerade weiss sein]. Aber auch nicht das aus Beiden [der Oberfläche und dem Weiss] Zusammengesetzte [die weisse Oberfläche] ist an-sich dasselbe, was weisse Oberfläche-Sein. Und weshalb nicht? Weil es innewohnt [das Weiss wohnt der Oberfläche als Eigenschaft inne, es kann daher nicht ein Teil des An-sich der weissen Oberfläche sein — das An-sich der Oberfläche ändert sich nicht, wenn sie schwarz wird; dieses An-sich eben ist es, von dem Weiss oder Schwarz ausgesagt wird]. Es ist also nur jener Begriff der richtige Begriff des Wahrhaft-Seienden eines Einzel-

dinges, in welchem bei der Definition des An-sich dieses Dinges nichts davon (von dem An-sich) im Verhältnis des Innewohnens steht. Sodass wenn Weisse [weiss gefärbte]-Oberfläche-Sein (an sich) und Nichtgefärbte-Oberfläche-Sein (an sich) dasselbe ist, auch das Weiss-Sein und das Nichtgefärbt-Sein dasselbe ist, [sofern das An-sich der Oberfläche in Betracht kommt, welches von dem Farbenwechsel nicht getroffen wird 4,3.4]. „Da es nun auch in Bezug auf die anderen Kategorieen Zusammengesetzte gibt, indem jedem Qualitativen, Quantitativen, Zeitlichen und Räumlichen, sowie der Bewegung, irgend etwas unterliegt, so ist zu untersuchen, ob der Begriff des Wahrhaft-Seienden einem Jeglichen von diesen zukommt, und ob auch diesen das wahrhafte Sein innewohnt. Ob, beispielsweise, dem weissen Menschen etwas Wahrhaft-Seiendes als dem weissen Menschen innewohnt. Nennen wir diesen weissen Menschen: „Gewand."

Aristoteles verlässt das Beispiel von der weissen Oberfläche und wendet sich den Naturdingen zu, um die es ihm zu tun ist. Die Naturdinge sind in Bezug auf die Kategorieen zusammengesetzt. So der weisse Mensch, der grosse Mensch, der heutige Mensch, der hiesige Mensch, der bewegliche Mensch; der Mensch erscheint hier als ein Zusammengesetztes in Bezug auf Qualität, Quantität, Zeit und Raum. In Wahrheit ist er natürlich das Alles zugleich, aber für die Betrachtung genügt es, wenn wir ihn als ein Zusammengesetztes in Bezug auf eine Kategorie ins Auge fassen, sei es nacheinander mit je einer Kategorie, oder nur mit einer von ihnen, da das Ergebnis dieser Untersuchung auch für alle anderen gilt. Aristoteles will nun in ähnlicher Weise, wie bei der weissen Oberfläche, untersuchen, ob das Prädikat einen Teil des Wahrhaft-Seienden darstellt. Diese Untersuchung ist nötig, weil das Weiss, mit dem der Mensch von weisser Haut geboren wird, offenbar einen viel begründeteren Anspruch darauf hat, als ein Teil des Wesens dieses Menschen betrachtet zu werden, als dies bei der nachträglich weissgefärbten Oberfläche der Fall ist. Das Ziel der Untersuchung ist, nachzuweisen, dass dies nicht der Fall ist, da ein Prädikat etwas Innewohnendes ist, das als solches nicht zugleich als das Wahrhaft-Seiende, oder als ein Teil desselben angesehen werden kann. Hauptsächlich handelt es sich Aristoteles um den Nachweis, dass nicht jede Beschaffenheit, sondern nur das in der Stufenleiter der Natur jedesmal neuauftretende Artprinzip das Wahrhaft-Seiende, die Form, zur Darstellung bringt, während jede andere, auch den niederen Arten gemeinsame Beschaffenheit, also das

Allgemeine, selbst eine solche Beschaffenheit, ohne welche die Art Mensch nicht existieren kann, wie das Leben, also das Gattungsprinzip, oder, wie Aristoteles sagt, die Gattung, nicht die Form der Art Mensch, oder einen Bestandteil derselben ausmacht. Aristoteles zählt jedoch, um der beliebten Verallgemeinerung willen, auch die anderen Kategorieen auf, als ob in dem heutigen Menschen auch das Heutige als Bestandteil der Form in Betracht käme. Im weiteren Verlaufe der Diskussion wird denn auch (wenn man von der unvermeidlichen Hohlnase absieht) nur mit dem weissen Menschen operiert. Um aber dem Anspruch der Qualität: Weiss, als Form oder wenigstens als Bestandteil derselben betrachtet zu werden, scheinbar mehr Raum zu verschaffen, will Aristoteles die Tatsache, dass das Weiss etwas Innewohnendes, vom Menschen Verschiedenes ist, dadurch verdecken, dass er einen einheitlichen Ausdruck für die Zusammensetzung zulässt: Wir nennen den weissen Menschen willkürlich: „Gewand."

Was bedeutet nun Gewand-Sein? Es gehört doch auch als solches [selbst unter dem einheitlichen Ausdruck: Gewand] nicht zu jenen Dingen, welche man als an sich seiend bezeichnet. Höchstens (werden wir durch diese Verdeckung darauf geführt), dass man das Nicht-an-sich-Sein in doppeltem Verstande gebraucht. Nämlich: In dem einen Falle [wenn ich einfach vom weissen Menschen spreche, so folgt das Nicht-an-sich-Sein des Weiss] aus dem Zusatze [denn Weiss ist hier offenkundig ein Zusatz zum Begriff Mensch], im anderen Falle hingegen [wenn ich die Tatsache des Zusatzes durch den einheitlichen Ausdruck: Gewand verdecke, so folgt das Nicht-an-sich-Sein des Weiss] nicht aus dem Zusatze [sondern auf andere Weise, nämlich:]. Im ersten Falle rührt das Nicht-an-sich-Sein des Weiss daher, dass dasjenige, was [als ein An-sich-Seiendes] definiert werden soll, einem Anderen als ein Zusatz zuerteilt wird. Das ist nämlich der Fall, wenn einer, der das Weiss-Sein definieren will, den Begriff des weissen Menschen formuliert [damit hat er aber das Weiss ausdrücklich als Zusatz gekennzeichnet und seine Absicht, es als an-sich-seiend zu definieren, vereitelt]. Im anderen Falle rührt das Nicht-an-sich-Sein des Weiss daher, dass diesem [dem als einheitlichen Begriff zu definierenden weissen Menschen] ein Anderes als Zusatz zuerteilt wird, wie wenn [in unserem Falle] „das Gewand" einen weissen Menschen bezeichnet, jener [der Definierende] aber das „Gewand" als weiss definiert. Denn was weisser Mensch ist [und „das Gewand" ist doch dies], ist doch jedenfalls weiss. Verhält es

sich also nicht vielmehr so, dass Gewand-Sein entweder so schlechthin [nicht aufgelöst in: weisser Mensch] genommen wird [dann freilich kann es ein Wahrhaft-Seiendes darstellen], oder aber nicht so [es wird eben aufgelöst in: weisser Mensch, dann aber kann es nicht mehr in seiner Ganzheit ein Wahrhaft-Seiendes bedeuten]. Denn nur das eigentliche Dieses ist das Wahrhaft-Seiende, wenn aber ein Anderes von einem Anderen ausgesagt wird, dann ist es kein eigentliches Dieses, wie der weisse Mensch [in seiner Ganzheit] kein eigentliches Dieses ist, da das Dieses-Sein nur den Trägern allein [ohne Einbeziehung dessen, was von ihnen als von Aussen zugetragen ausgesagt wird] zukommt.

Wenn man also, das ist der Sinn dieser Deduktion, durch die Verdeckung des Zusatzes durch den einheitlichen Ausdruck „Gewand" für weisser Mensch anzeigen wollte, dass das Formprinzip eines Naturdinges als mit irgend einer Eigenschaft einheitlich verbunden aufgefasst werden könne, oder gar solle, so beruht das auf einer Täuschung. Denn entweder verbleibt man in der Fiktion, dass wir es mit einem Ding zu tun haben, das in seiner Einheitlichkeit so unauflöslich ist, dass kein Moment seines Inhalts als ein von einem Anderen Ausgesagtes erscheint, dann kann man allerdings die fiktive Einheit „Gewand" als ein eigentliches, durch kein ausgesagtes Moment gestörtes Dieses auffassen, aber damit ist für die Beschaffenheit im Allgemeinen, um deren Anspruch auf den Rang des Wahrhaft-Seienden es sich handelt, nichts gewonnen. Denn der Ausdruck „Gewand" hat hier die Bedeutung eines Zeichens, und die Behauptung der Einheitlichkeit hat nur jene formale Geltung, welche dem Satze: A = A, ohne Rücksicht auf den Inhalt, allezeit zukommt. Gehe ich aber auf den Inhalt ein, das heisst, löse ich die Bezeichnung Gewand auf, dann ist es klar, dass es sich hier um einen Zusatz zum Wahrhaft-Seienden, zum eigentlichen Dieses, dem Träger der Zustände handelt. Die Zulassung des einheitlichen Ausdruckes für ein Zusammengesetztes hat uns also zu der Einsicht verholfen, dass jeder Versuch, das eigentliche Formprinzip mit seinen Eigenschaften oder mit einer derselben als eine wahre Einheit aufzufassen, als undurchführbar aufzugeben ist: Das eigentliche Dieses muss von jedem Zusatze frei gedacht werden. Daraus zieht Aristoteles die Konsequenz:

Das Wahrhaft-Seiende wird nur von jenen Seienden dargestellt, deren Begriff zugleich deren Definition ist (5.6).

Es bedeutet aber noch keine Definition, wenn der Name einer Sache dasselbe bezeichnet, was der Begriff — denn sonst wären alle Begriffe Definitionen, und folglich auch alle Namen, da man den Begriff einer jeden Sache mit deren Namen verbindet, sodass auch der Name „Iliade" eine Definition wäre — sondern nur dann, wenn dieser der Begriff irgend eines Ersten ist. Solches Erste sind aber die Dinge nur sofern sie auf andere Weise [als seiend] bezeichnet werden, als dadurch, dass man das eine vom anderen aussagt. Das Wahrhaft-Seiende ist demnach in keinem Begriff, welcher etwas nicht zu den Art-Formen Gehöriges [als Prädikat] bezeichnet, sondern ausschliesslich in diesen Letzteren enthalten[1]). Denn diese werden augenscheinlich niemals als an einem Anderen haftend und als dessen Zustand bezeichnet; ebenso wird von ihnen das Sein niemals blos nebenher ausgesagt. Einen Begriff freilich gibt es von jedem Dinge, auch von jenen, welche etwas Anderes [als die Artformen] bezeichnen. Und zwar liegt der Begriff entweder schon im Namen, wenn dieser [genügend deutlich] bezeichnet, dass ein bestimmtes Dieses einem bestimmten Dieses innewohnt, oder er wird dadurch erzielt, dass man anstatt des einfachen Wortes eine genaue Beschreibung gibt. Eine Definition aber wird ein solcher Begriff (von anderen Dingen als den Artformen] in keinem Falle sein, und somit auch nicht ein Wahrhaft-Seiendes. Uebrigens wird auch das Wort „Definition", sowie das „Etwas-Sein" in mehrfacher Bedeutung gebraucht. Denn auch das „Etwas-Sein" bezeichnet einerseits das Wahrhaft-Seiende und das Dieses, andererseits aber auch ein jedes der Prädikate, Qualitatives, Quantitatives und Aehnliches. Wird ja das „Ist" von Allen gebraucht, nur nicht in gleicher Weise, sondern von den Einen [als Existenzial-Urteil] in erster, von den Anderen [als Kopula] in zweiter Reihe. Ebenso wird das „Etwas-Sein" von dem Wahrhaft-Seienden schlechthin, von den anderen Dingen hingegen in irgend einem anderen Sinne gebraucht. Fragen wir doch auch nach der Beschaffenheit eines Dinges mit der Wendung: „Was ist es?, sodass auch die Beschaffenheit zu den Dingen gehört, die zwar ein Etwas sind, aber das nicht schlechthin, sondern in der Weise, wie Manche, mit Recht, auch vom Nichtseienden ein Sein aussagen, aber nicht schlechthin, sondern eben als von einem Nichtseienden; so verhält es sich auch bei der Beschaffenheit [nach Aristoteles drückt

[1]) 7: Οὐκ ἔσται ἄρα οὐθενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν ὑπάρχον τὸ τί ἦν εἶναι, ἀλλα τούτοις μόνον.

die Kopula „Ist“ eine Art Sein aus]. Deshalb liegt, wenn das Gesagte klar ist, auch das Wahrhaft-Seiende in erster Reihe und schlechthin in dem Träger [der Artform], dann aber auch in den Anderen, aber nicht als das Wahrhaft-Seiende schlechthin, sondern als das Wahrhaft-Seiende der betreffenden Qualität oder Quantität.

Es ist nun klar, dass man von einer Definition und dem Wahrhaft-Seienden nur bei Trägern [Artformen] in erster Reihe und schlechthin sprechen kann[1]).

Es gibt aber ein Bedenken: Wenn man den Begriff aus einem Zusatze nicht als [einen Teil der] Definition gelten lassen will, welches wird denn die Definition der nicht einfachen, sondern zusammengesetzten Dinge sein? Sie muss doch notwendig durch Zusatz ausgedrückt werden! Ich meine das so: Es gibt eine Nase und eine Hohlheit, und Hohlnasigkeit wird das aus Beiden Zusammengesetzte genannt, indem es ein Dieses in einem Dieses ist, und zwar nicht nur nebenher, sondern an sich, da weder die Hohlheit noch die Hohlnasigkeit ein Zustand der Nase ist. Die Hohlnasigkeit wohnt nämlich der Nase nicht so inne, wie das Weiss dem Kallias oder dem Menschen, dem weissen Kallias ist ja das Mensch-Sein nur nebenher [auch irgend ein Tier kann weiss, und Kallias auch schwarz sein], sondern wie das Männliche dem Lebendigen und das Gerade dem Quantitativen und Alles, von dem ein Innewohnen an sich ausgesagt wird. Das [das Lebendige und das Quantitative] sind Dinge, denen der Begriff oder der Name dessen, von dem jenes [das Weiss] nur ein Zustand ist, innewohnt, und von denen getrennt das zu Definierende gar nicht in die Erscheinung treten kann, wie ja das Weiss ohne den Menschen wohl möglich ist, das Weibliche [oder Männliche] hingegen ohne Lebendiges nicht möglich ist. Sodass es von diesen Dingen entweder gar kein Wahrhaft-Seiendes, und folglich auch keine Definition geben kann, oder, wenn es doch gibt, dann müsste es sich anders verhalten, als wir oben gesagt haben[2]).

---

[1]) 7—9; 9 Schluss: ἐκεῖνο δὲ φανερὸν ὅτι ὁ πρώτως καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν.

[2]) 5, 1. 2: Die letzten Worte des Satzes: ἢ ἔστιν ἄλλως, καθάπερ εἰρήκαμεν übersetzt der Lateiner: aut si est, aliter est quam quemadmodum diximus. Das entspricht einem Texte: ἤ, εἰ ἔστιν, ἄλλως ἢ καθάπερ εἰρήκαμεν; jedenfalls scheint das die richtige Interpretation zu sein, dass Aristoteles hier nicht zu einem Schlusse in seinem Sinne, sondern zum Endpunkt der Aporie gelangt.

Durch diese Aporie erschüttert Aristoteles das im vorigen Kapitel erzielte Resultat. Wir gelangten zur Einsicht, dass das Innenwohnende, die Beschaffenheiten und Eigenschaften, nicht zum Wahrhaft-Seienden und folglich auch nicht in die Definition gehört. Einen Unterschied zwischen den verschiedenen Beschaffenheiten und Eigenschaften machten wir hierbei nicht. Wenn wir aber näher zusehen, so muss ein solcher Unterschied wohl gemacht werden. Man kann nicht sagen, dass die Hohlheit oder die Hohlnasigkeit ein Zustand der Nase ist, oder dieser innewohnt, denn zum Wesen einer Hohlnase gehört die Hohlheit ebenso unerlässlich, wie das Fleisch, aus dem die Nase besteht. Es verhält sich hierbei nicht so, wie beim weissen Menschen, denn das Weiss-Sein gehört in keiner Weise zum Wesen des Menschen, die schwarzhäutigen Menschen sind auch Menschen, vielmehr verhält es sich damit, wie beim Männlichen und Geraden, von denen man nicht sagen kann, dass ihnen das Lebendige, beziehungsweise das Quantitative als Zustand zukomme, denn das Männliche kann ohne das Lebendige, das Gerade ohne das Quantitative gar nicht in die Erscheinung treten, es gehört somit zum Wesen der Sache, das wir uns mit allen seinen notwendigen Merkmalen und Bestandteilen fertig denken müssen, bevor wir ihm Zustände und Innewohnendes zuschreiben. Höchstens können wir bei dergleichen notwendigen Merkmalen von einem Innewohnen an sich sprechen, aber mit dem Bewusstsein, dass das an sich Innewohnende zum Wesen der Sache gehört. Fragen wir nun aber, welche Bestimmungen für die Existenz irgend eines Wesens ausser seinem Artprinzip noch notwendig sind, so gelangen wir bald zur Einsicht, dass dies die Gattungsprinzipien sind. Beim Aufsteigen in der Stufenreihe der Natur müssen wir, um die neuauftretenden Artprinzipien als wirklich seiende Wesen zu erfassen, die auf den zurückgelegten Stufen als Gattungsprinzipien erkannten Momente stets mit hinaufführen. Wenn wir von dem allgemeinen Prinzip des Organischen, dem Wachstum absehen, so erhalten wir kein Tier, ebensowenig einen Menschen, wenn wir vom Lebensprinzip absehen. Aristoteles geht hier, seiner beliebten Gewohnheit folgend, um die Sache herum: Er operiert mit der Hohlnase, und selbst wo er, wie hier, zu den Naturdingen greift, weil die Sache bei diesen viel bequemer und klarer liegt, als bei dem Beispiel, das er zur Illustration heranzieht, konstruiert er sich noch aus den gegebenen Daten lieber ein Beispiel, als geradezu auf den Zweck seiner Untersuchung zu gehen. Es gehört dies zur Deduktionsweise Aristoteles,

so weit als möglich Fälle heranzuziehen, die ausserhalb der Sphäre der wirklich zur Verhandlung stehenden Fälle liegen. Die Beispiele Aristoteles sind denn auch in der Tat weniger Beispiele, als vielmehr *Illustrationsgleichnisse*. Die Wurzel dieser Methode ist der *Grundsatz der Allgemeingiltigkeit* der metaphysischen Prinzipien. Dem entspricht es, wenn Aristoteles hier stellenweise mit den Begriffen so operiert, als ob es sich darum handelte, ob das Weiss ohne den Menschen existieren könne. In Wahrheit jedoch handelt es sich hier um den Nachweis, dass während der Mensch ohne gewisse allgemeine Merkmale, wie die weisse Hautfarbe und dergleichen, existieren kann, dies ohne das Leben, das Gattungsprinzip, nicht der Fall ist. Daraus ergibt sich aber, dass das Wahrhaft-Seiende eines Naturdinges keine Eins im Sinne der vorigen Deduktion sein kann, weil das Artprinzip noch des Gattungsprinzips, und somit auch aller niederen Gattungsprinzipien und zuletzt auch des Stoffes, der Hyle, bedarf, um überhaupt existieren zu können. Man kann also nicht sagen, dass die Definition sich mit dem Artbegriff decken müsse, um so eine geschlossene Einheit zu bilden, von der Alles ausgeschlossen wird, das im Verhältnis des Innewohnens steht. Man muss vielmehr unterscheiden zwischen dem nicht-notwendigen und dem notwendigen Allgemeinen, das einen Wesensbestandteil des Dinges ausmacht und daher von der Definition nicht ausgeschlossen werden kann. Zur Lösung dieser Aporie wirft nun Aristoteles noch eine weitere Aporie auf.

Es gibt noch ein Bedenken betreffs dieser [zusammengesetzten Dinge]. Wenn nämlich eine hohlnasige Nase dasselbe ist, was eine hohle Nase [im Griechischen wird Beides gebraucht: σιμὴ ῥίς und κοίλη ῥίς; s. w. u.], dann ist auch das Hohlnasige und das Hohle dasselbe. Wenn das aber nicht der Fall ist, weil es ja unmöglich ist, „das Hohlnasige" zu sagen, ohne dabei an die Sache [die Nase] zu denken, deren Zustand an sich sie ist, — ist doch das Hohlnasige eine Hohlheit in der Nase — dann soll man den Ausdruck „hohlnasige Nase" nicht gebrauchen können, oder man sagt eben ein und dasselbe zweimal, denn „hohlnasige Nase" ist soviel wie „hohle Nase Nase", da doch die „hohlnasige Nase" [wenn ich den Begriff „hohlnasig" in „hohle Nase" auflöse] eine „hohle Nase Nase" ist. *Es ist deshalb ganz unstatthaft anzunehmen, dass dergleichen Dingen* [den allgemeinen notwendigen Merkmalen] *das Wahrhaft-Seiende innewohnt*. Denn sonst ginge das ins Unendliche, da doch der „hohlnasigen Nase Nase" wieder ein Anderes innewohnen müsste 3).

Aristoteles will sagen: Wenn ich das Wahrhaft-Seiende der Nase nicht allein in der Form, der Nasenkonkavität, sondern auch in dem Fleische der Nase suche und mich dabei darauf stütze, dass man durch das Wort „Hohle" oder „Hohlheit" allein keine Nasenkonkavität bezeichnen könne, dies vielmehr erst durch die Bezeichnung „Hohlnasig" erreiche, was dafür zu sprechen scheint, dass in der Form der Nase, im Prinzip derselben, auch schon das Nasenfleisch als Bestandteil anzutreffen sei, so ist das falsch. Zum Verständnis dieser Deduktion, sowie überhaupt zur Würdigung der Tatsache, dass die Hohlnase sich bei Aristoteles so grosser Beliebtheit als Illustrationsgleichnis erfreut, muss daran erinnert werden, dass die Griechen für den Begriff Hohlnase über einen pleonastischen Wortschatz verfügen: ῥίς — Nase; κοίλη — hohle; κοιλότης — Hohlheit; σιμόν — hohlnasig; σιμότης — Hohlnasigkeit[1]. σιμός in seiner ursprünglichen Bedeutung bedeutet zwar einfach „hohl" und wird auch von anderen Dingen gebraucht, besonders jedoch von der Nase, weshalb σιμόν schon für sich „hohlnasig" bedeutet. Nichtsdestoweniger sagt man doch ῥὶς σιμή — eine hohle Nase. Es liegt nun nahe, in diesem σιμή nicht den ursprünglichen Begriff „hohl" allein, sondern gleich den erweiterten Begriff „hohlnasig" zu finden. Gebraucht man es aber trotzdem zusammen mit ῥίς, so sagt man allerdings: „hohlnasige Nase." Ebenso aber, wie man in das σιμόν den Begriff „hohlnasig" hineingebracht, könnte man darin, durch den eingebürgerten Gebrauch von σιμὴ ῥίς, auch den Begriff „hohlnasige Nase" hineinbringen. Ist dies aber geschehen, und wir können es uns doch allenfalls so denken, und man gebraucht trotzdem den Ausdruck ῥὶς σιμή, dann sagt man eigentlich: „hohlnasige Nase Nase", was so ins Unendliche fortgesetzt werden könnte. D a m i t i s t a b e r d i e B e w e i s k r a f t d e s S p r a c h g e b r a u c h e s e r s c h ü t t e r t. Aristoteles ist eben der Ansicht, dass man zur Bezeichnung der Nasenkonkavität in der Tat nicht gerade den speziellen Ausdruck σιμόν in der angenommenen technischen Bedeutung gebrauchen solle, es genüge vielmehr, σιμόν in der ursprünglichen Bedeutung zu nehmen, oder man gebraucht besser κοῖλον, welches den speziellen Sinn der Nasenkonkavität nicht angenommen hat.

---

[1]) Aristoteles gebraucht zuweilen auch die Bezeichnungen γρυπός, γρυπότης, doch bedeutet das im sonstigen Sprachgebrauch nicht die Konkavität, sondern die äussere Krümmung, besonders: Habichtsnase. —

Ebenso aber, deduziert Aristoteles im Folgenden, verhält es sich mit den in Frage stehenden allgemeinen Merkmalen: Sagt man „Weiblich", so handelt es sich natürlich um ein „weibliches Lebewesen" (von der Geschlechtlichkeit der Pflanzen nimmt Aristoteles keine Notiz). Daraus meint man nun schliessen zu können, dass der Begriff „Weiblich" auch schon den Begriff „Lebewesen" in sich birgt, sodass das neue Prinzip „Weiblich" (dem Aristoteles bei dessen Verwendung als Illustrationsgleichnis den Rang eines Artprinzips zuteilt) für sich das Wahrhaft-Seiende nicht darstellen könne, weil der Begriff „Lebewesen" als notwendiges Merkmal mit ihm unzertrennlich verbunden ist. Dagegen wendet Aristoteles dasselbe ein, wie bei σιμός: Schliesslich gebraucht man doch auch den Ausdruck: „Weibliches Lebewesen." Wäre es nun wahr, dass in „Weiblich" schon der Begriff: „Weibliches Lebewesen" enthalten sei, dann würde der trotzdem gebrauchte Pleonasmus „Weibliches Lebewesen", nach Auflösung des Begriffs „Weiblich" bedeuten: „Weibliches Lebewesen Lebewesen." Und würde man nach der Vollziehung dieser Begriffsauflösung trotzdem den Ausdruck: „Weibliches Lebewesen" oder „Gerade Zahl" gebrauchen, dann würde das bedeuten: „Weibliches Lebewesen Lebewesen Lebewesen", oder „Gerade Zahl Zahl Zahl" und so ins Unendliche. Daraus zieht Aristoteles den Schluss, dass so wie der Gebrauch von σιμόν ohne ῥίς ein f a l s c h e r Sprachgebrauch ist, ebenso verfehlt ist es, hinter Wort und Begriff „Weiblich" oder „Männlich" schon von vornherein auch den Begriff „Lebewesen" oder hinter „Gerade" und „Ungerade" schon den Begriff „Zahl" zu wittern. Vielmehr sollen die Begriffe stets genau ausgedrückt werden. Man muss eben sagen: „Das ist ein weibliches Lebewesen", nicht: „Das ist weiblich"; ebenso: „Das ist eine ungerade Zahl", nicht: „Das ist eine Ungerade." Tut man das nicht so, dann drückt man sich eben ungenau aus. Derlei sprachliche, den eigentlichen Tatbestand verdunkelnde Ungenauigkeiten, und nur solche haben sich als die Grundlage der Aporieen herausgestellt, sind aber keine Instanz gegen das im vorigen Kapitel gewonnene Resultat. In der Sache selbst bleibt es dabei, dass ein Moment, das von einem Anderen ausgesagt wird und somit nur durch Zusatz in die Definition aufgenommen werden kann, nicht zum wahrhaften Sein und nicht in die Definition gehört, ohne Rücksicht darauf, dass es sich um ein notwendiges Merkmal handelt. Das Moment der Notwendigkeit entscheidet eben nicht, sondern der Unterschied zwischen T r ä g e r und P r ä d i k a t. Träger aber ist

gerade dasjenige, welches der meisten Bedingungen bedarf, um in die Erscheinung treten zu können. Das niedere Gattungsprinzip bedarf nicht des höheren Artprinzips, dieses aber bedarf jenes als seiner Vorstufe, weil es eben das Höhere, das Wahrhaft-Seiende ist, das höhere Prinzip, der Träger.

Aristoteles fasst sich hier sehr kurz:

Es ist nun klar, dass die Definition nur einem Träger zukommt, von den Prädikaten aber ist sie, wenn überhaupt, nur durch Zusatz, wie beim Geraden und Ungeraden[1]). Denn diese ist nicht ohne Zahl, sowie das Weibliche nicht ohne Lebewesen [man muss daher der Zahl, beziehungsweise dem Leben wenigstens eine Definition durch Zusatz zuerkennen]. Ich nenne aber Definition aus Zusatz jene, bei denen man dazu kommt, zweimal dasselbe zu sagen, wie bei diesen [wenn man „Gerade“ statt „Gerade Zahl“, oder „Weiblich“ statt „Weibliches Lebewesen“ sagt, wodurch man zu den oben erwähnten Wiederholungen kommt]. Ist aber das wahr, dann gibt es auch keine Definition der Verbundenen [d. h. der mit notwendigen Merkmalen Zusammengesetzten] wie von „Ungerade Zahl“ [wenn man sich gleich richtig ausdrückt und nicht bloss „Ungerade“ sagt], aber das ist verdeckt, weil man sich [in der Regel] nicht genau auszudrücken pflegt (4). Will man auch bei diesen Dingen von Definition und wahrhaftem Sein sprechen, so kann man das nur im uneigentlichen Sinne tun. — Es ergibt sich also mit Klarheit, dass die Definition den Begriff des Wahrhaft-Seienden darstellt, und dass das Wahrhaft-Seiende ausschliesslich den Trägern zukommt, jedenfalls aber kommt es ausschliesslich ihnen eigentlich und in erster Reihe und schlechthin zu (5. 6).

In den beiden eben dargestellten Kapiteln, die auf den ersten Blick fast den Eindruck erwecken, als ob sie lediglich spitzfindige sprachliche Finessen zum Gegenstande haben, wird die Grundlage für die ganze eigentliche Untersuchung der Metaphysik gelegt. In dieser vorbereitenden Diskussion kämpft Aristoteles um das Fundament des Systems der Metaphysik. Die Frage, ob das Gattungsprinzip einen Bestandteil des Wahrhaft-Seienden bildet, ist hier von ent-

---

[1]) Ich folge der, wie mir scheint, einzig richtigen Lesart des Lateiners: ἴσου statt ποιοῦ — dafür spricht in erster Reihe die ganze Diskussion, dann aber auch das sogleich folgende: οὐ γὰρ ἄνευ ἀριθμοῦ, das sich offenbar auf Beides bezieht, was bei ποιοῦ nicht möglich ist. —

scheidender Wichtigkeit. Besteht die höchste Form in der werdenden Natur nicht ausschliesslich im Artprinzip: Mensch, im Denkvermögen, sondern aus dem Doppelprinzip der Art und der Gattung, so besteht eben keine Artform für sich, sondern die Form „Lebensprinzip“ in ihrer physiologischen Bestimmtheit, an der das Denken eine zufällige, jedenfalls keine reale Erscheinung ist. Mit der getrennten Form Mensch verschwindet dann natürlich auch die ganze Reihenfolge der Artprinzipien als getrennt für sich bestehender intelligibler Formen, welche in der Stufenleiter der Natur zur höchsten Form, zum Denkvermögen führen. Denn sie alle bedürfen des Lebensprinzips. Die Unterscheidung der Artprinzipien hätte dann nur noch logische Bedeutung, für die Metaphysik des Aristoteles, welche die Wissenschaft von dem Wahrhaft-Seienden sein will, verlöre sie jeden Wert. Es gibt aber gar keinen Grund, beim Lebensprinzip stehen zu bleiben: Das Leben bedarf des Wachstums ebensosehr, wie das Denkvermögen des Lebens. Das Lebensprinzip, und mit ihm die ganze Gliederung des Tierreichs, verschwindet in den weiten Falten des Prinzips: Wachstum. Wir werden aber noch weiter gedrängt. Das Wachstum bedarf des bestimmt qualifizierten Stoffes, wir kämen nun zu den Elementarqualitäten, um zuletzt alles spezielle Sein der höheren Naturformen in der allumfassenden Urqualität des uns aus der Physik bekannten Metaxü haltlos untertauchen zu sehen. An dem logischen Aufbau einer mannigfaltig differenzierten Natur wird uns auch weiter nichts hindern. Die Physik kann sich mit den rein logischen Differenzierungen zufrieden geben. Ihr Standpunkt in der Definitionsfrage ist eben der Standpunkt der Logik, die uns die Anleitung dazu gibt, wie man vom Allgemeinsten aus eine reich differenzierte Natur aufbaut, um für die Naturwissenschaft gleichsam ein wohlgeordnetes Register der zu behandelnden Gegenstände aufzustellen (s. II Anal. 12 (13)). In der Logik bildet denn auch die Gattung das Was (Topik I, 4,6; VI, 4,5; 5,1; 6). Die Art bildet das Eigentümliche (ἴδιον V, 1,4). Sie gehört zwar auch in die Definition, die Hauptsache aber ist die Gattung, die Aristoteles in der ganzen Topik, sowie (in geringerem Masse) in der zweiten Analytik, als das Was eines Dinges hinstellt. Die Grenzen der Definition sind im Organon viel weiter gezogen: Selbst die Beziehungen müssen aufgenommen werden (Topik VI, 8), besonders aber alle Bestimmungen, welche in der Verbindung, der Zusammensetzung der Dinge, als beständig, wenn auch nicht gerade notwendig erscheinen (VI, 14). In der Logik ist eben

hauptsächlich auf die Anforderungen und Bedürfnisse der Physik Rücksicht genommen. Das von der Metaphysik zu begründende Reich getrennt existierender, wenn auch stets im Stoffe gebannter Formen hingegen, muss auf diesem Standpunkt aufgegeben werden. Für die Aufgabe der Metaphysik ist die Ausschliessung des Gattungsprinzips aus der Definition noch viel wichtiger, als die Ausschliessung der anderen gemeinsamen oder beständigen Merkmale.

So sind diese in der Tat sehr dunkel ausgefallenen zwei Kapitel zu verstehen. Der Grund für diese Dunkelheit ist darin zu suchen, dass Aristoteles den eigentlichen Verhandlungsgegenstand gar nicht berühren will. Seine Gewohnheit, sich zuerst eine allgemeine Basis zu schaffen, hat hier ihren höchst potenzierten und verwickelten Ausdruck gefunden. Er konstruiert sich hier Illustrationsgleichnisse, die das eigentliche Behandlungsgebiet an irgend einem Punkte so berühren, dass man sehr auf der Hut sein muss, die Vergleichsmomente nicht mit den zufälligen Berührungsmomenten zu verwechseln. Aristoteles denkt gar nicht daran, das „Männliche“ oder gar das „Weibliche“ für eine besondere Naturform zu supponieren (das Weibliche ist nach Aristoteles bekanntlich eine Störung in der Formvollendung). Aber er hat das Bestreben, seine Behauptung quasi für die unendliche Allgemeinheit zu formulieren, um dann die wirklich beabsichtigten Fälle einfach daraus abzuleiten. Das richtige Beispiel von der Artform „Mensch“ und dem Gattungsprinzip „Leben“ gibt Aristoteles, sowie so vieles Andere, erst in den folgenden Kapiteln dieses Buches, welche im Ganzen die eigentliche, in den dargelegten zwei Kapiteln vorbereitete Deduktion ausmachen. Aus den hier gewonnenen Resultaten baut Aristoteles, stets an der Hand der Diskussion des Definitionsproblems, sein metaphysisches System. Und diese stete Rücksichtnahme auf die Definition fördert neue Schwierigkeiten zu Tage, welche zu der letzten Konsequenz hindrängen, die sich aus der gleich zu Anfang der eigentlichen Untersuchung der Metaphysik eingetretenen Verschiebung des Gesichtspunkts unweigerlich ergibt:

Da es sich hier, wie bereits erwähnt, nicht um eine völlig neue, sondern um die nähere Ausführung und Vertiefung der in den beiden letzten Kapiteln im Umrisse bereits vorbereiteten Deduktion handelt, geht Aristoteles noch einmal auf die Frage der allgemeinen Merkmale ein, indem er ihr eine neue Wendung gibt: Ist das Einzelne ein und dasselbe mit dem Wahrhaft-Seienden? Diese Fassung der Frage, meint Aristoteles, werde der Untersuchung

über das Wahrhaft-Seiende nützlich sein (6,1). Und in der Tat führt diese Fassung auf den tieferen Kern des Problems, der zwar an dieser Stelle nicht recht freigelegt erscheint, sich aber aus den folgenden Ausführungen ergibt: Muss nicht alles, was an einem Einzelding ist und haftet, irgendwie aus seinem Wesen folgen? Was soll es dann aber heissen, wenn wir sagen, das Weiss des weissen Menschen gehöre nicht zum Wahrhaft-Seienden desselben? Damit können wir nur sagen wollen, dass der Einzelmensch, z. B., auch Eigenschaften besitzen könne, welche nicht aus seinem Wesen fliessen; eine gewiss nicht unbedenkliche Behauptung, da man doch mit Recht geneigt ist, anzunehmen, dass alle Einzelheiten eines organisierten Naturdings aus seinem innersten Wesen quellen. Zu diesem Bedenken nimmt Aristoteles mit der uns bereits bekannten Unterscheidung zwischen notwendigen und nichtnotwendigen Merkmalen Stellung. In Ansehung der notwendigen Merkmale, der Merkmale an sich, ist das Einzelding insofern dem Wahrhaft-Seienden gleich, als man von Beiden zu behaupten pflegt (s. oben), dass sie die Ousia eines Dinges sind. Sie haben also Beide, diese Absicht Aristoteles wird sich uns aus dem Folgenden ergeben, einen und denselben Inhalt. Die anderen Merkmale gehören nicht dazu, denn da sie bei manchen Exemplaren oder Unterarten fehlen, ja mitunter sogar durch ihre Extreme (τα ἄκρα) ersetzt erscheinen, wie das mit der weissen und schwarzen Hautfarbe beim Menschen der Fall ist, fliessen sie offenbar nicht aus dem Wesen der betreffenden Form. Allerdings, auch diese Merkmale müssen doch ihre Daseinsbedingungen irgendwie in diesem Einzelding haben, Aristoteles gibt deshalb dem Gedanken Raum, die nicht-notwendigen Merkmale mögen wohl untereinander irgendwie im Zusammenhang stehen, wie die weisse Hautfarbe die Bildung zu bedingen oder zu begünstigen scheine; er lässt jedoch diesen Gedanken wieder fallen (2. 3). Die Klärung dieser neuerlichen Bestimmung, dass das notwendige Allgemeine zum Inhalt des Wahrhaft-Seienden gehört, und wie sich diese mit dem oben gefundenen Resultate verträgt, dass auch das notwendige Allgemeine nicht zum Wahrhaft-Seienden gehört, wird erst die weitere Diskussion bringen. Hier geht Aristoteles zunächst noch näher auf den Unterschied zwischen notwendigen und zufälligen Merkmalen ein, um von dem neuen Gesichtspunkte aus einen Angriff gegen die Ideenlehre Platos zu unternehmen. In dem in der vorbereitenden Diskussion erzielten Resultate, dass aus dem Wahrhaft-Seienden das Allgemeine und die Gattungsprinzipien auszuschliessen sind, nähert sich Aristo-

teles bedenklich der Ideenlehre Platos. Die jetzt aufgestellte Bestimmung aber, das Einzelding sei in seinem Inhalte dasselbe, wie das Wahrhaft-Seiende, so schwierig auch und ungeklärt sie uns noch erscheint, bietet Aristoteles die Möglichkeit, seinen Standpunkt gegen den der Ideenlehre abzugrenzen: Wenn die Idee ausserhalb des Dinges ist, wie Plato nach der Interpretation Aristoteles annimmt, dann kann von einer Identität des Einzeldings mit dem Wahrhaft-Seienden im Inhalte keine Rede sein. Damit präzisiert Aristoteles seinen eigenen Standpunkt: Die Naturformen sind gesonderte Existenzen aber nur in den Dingen, nicht ausserhalb derselben. Genauer: Die Formen sind zwar vom Stoffe abtrennbar, aber niemals wirklich getrennt (4f.)[1]).

Aristoteles ist sich aber dessen bewusst, dass er den neuen Gesichtspunkt, von dem aus er die Formulierung seiner Lehre in ihrem Gegensatz zur Ideenlehre unternommen hat, nur so auf Treu und Glauben hin aufgestellt hat. Er bahnt sich nun den Weg zur Aufhellung dieses für die Begründung der Lehre der Metaphysik entscheidenden Gesichtspunkts, indem er in den folgenden drei Kapiteln (7—9) die Frage, die bei der Formulierung des neuen Gesichtspunkts mehr zurückgestellt als erledigt worden ist: Die Frage nach dem Grunde der Differenzierung der Individuen einer und derselben Art, wieder aufnimmt. Die notwendigen Merkmale gehören irgendwie in den Inhalt des Wahrhaft-Seienden. Aber gerade die von diesem ausgeschlossenen zufälligen Merkmale sind es, auf denen die Differenzierung der Individuen beruht. Aristoteles ist in seiner Deduktion noch nicht so weit, um auf das Problem der Möglichkeit des Werdens unter dem neuen Gesichtspunkte einzugehen, aber im

---

[1]) Die Interpreten, Schwegler, Kirchmann u. A., finden dieses Kapitel sehr dunkel, besonders wegen des Widerspruchs, in welchem der Satz, dass das Einzelding, das aus Form und Stoff Zusammengesetzte, mit dem Wahrhaft-Seienden identisch ist, zu dem in den vorigen Kapiteln erzielten Resultate steht, wonach das Allgemeine aus dem Wahrhaft-Seienden ausgeschlossen wird. Sie übersahen dabei drei wichtige Momente:

1. Aus dem Folgenden ergibt sich, dass die Identität nur den Inhalt betrifft. —

2. Die vorhergehenden Kapitel stellen keine abgeschlossene Deduktion dar, sie sind vielmehr, wie hervorgehoben, nur die Vorbereitung zu den jetzt folgenden Kapiteln, in denen die eigentliche Diskussion erst durchgeführt wird. —

3. Der beanstandete Satz ist hier nur vorläufig formuliert und wird erst im Verlaufe der noch ausstehenden Diskussion (K. 10 f.) seine Aufklärung und Begründung finden. —

Zusammenhange mit der zur Diskussion stehenden Frage nach dem Grunde der Differenzierung der Individuen berührt er schon jetzt die Frage des Werdens in dem beschränkten Umfange, der bei der Ungeklärtheit der Sachlage möglich ist:

Bei den Kunstwerken ist es leicht ersichtlich, dass die Form nicht entsteht. Denn aus dem Nichts kann sie nicht werden, da aus dem Nichts eben nichts entstehen kann, aus Etwas aber kann sie auch nicht entstehen, da nichts derartiges existiert, woraus z. B. die Form einer Hermesstatue entstehen könnte. Es verhält sich aber so, dass die Form der Hermesstatue im Kopfe des Künstlers in potentia existiert und dieser die in seinem Vermögen existierende Form im Steine erzeugt. Die Form ist also weder aus dem Nichts noch aus dem Etwas entstanden, denn so lange sie nur in der Potenz des Künstlers existierte, war sie eben kein Etwas in dem Sinne, dass man von einem Entstehen aus demselben sprechen könnte. Das werden wir aber auch von manchen Dingen im Werden der Natur ohne Widerspruch gelten lassen, sofern es sich dabei um keine festen Naturprinzipien handelt, wie beim künstlichen Erzeugen von beliebigen Beschaffenheiten durch Zusammensetzung, Mischung, Aufpfropfung, durch welche bestimmte, ausser der Gliederung der Naturprinzipien stehende Beschaffenheiten und Merkmale an Naturdingen erzielt werden können. Auch von diesen Formen ist es klar, dass sie nur in der Potenz waren, das heisst, sie fielen in die logische Kategorie der Seinsmöglichkeit, unter den Modus der Existenz. Das gemeinsame negative Merkmal dieser Formen ist, dass ihre Existenz nicht hinreicht, andere Formen ihres Gleichen zu erzeugen. Dasselbe gilt von den (nach Aristoteles) ohne Samen entstehenden Lebewesen (Insekten), sie können nicht in ihrer Art zeugen. Auch der Maulesel, trotzdem es wahrscheinlich ist, dass er ein namenloses Mittelprinzip zwischen Pferd und Esel darstellt, kann, da er durch irgend ein Gebrechen in der Formvollendung keine feste Naturart ist, nicht in seiner Art zeugen [1]. Gerade deshalb aber, weil diese formbegabten Dinge nicht ihresgleichen zeugen können, ist es bei ihnen ersichtlich, dass die Form nicht aus Etwas geworden ist. Lenken wir nun unsere Betrachtung auf die festen Naturarten, die allein ein Wahrhaft-Seiendes im eigentlichen Sinne

---

[1]) S. 8,7 und 9,5. Der Text ist hier offenbar verdorben. Aristoteles scheint sagen zu wollen: Auch beim Menschen kommt es vor, dass er eine nicht ganz gleiche Form erzeugt, nämlich: wenn der Mann ein Weib zeugt.

des Wortes sind, und um die allein es sich hier handelt[1]), so dürfen wir auf sie den Satz übertragen, dass ihre Form nicht aus Etwas wird, dass, beispielsweise, die Form des Menschen nicht, wie die gewöhnliche Anschauung annimmt, aus der Form seines Erzeugers wird. Vielmehr muss auch hier angenommen werden, dass die Form des gezeugten Menschen schon früher in dem Erzeuger in potentia vorhanden war. Freilich gibt es einen Unterschied zwischen jenen Dingen und den festen Naturarten. Während dort die Form nur in der Potenz, das heisst in keinem der sie erzeugenden Komponenten in Wirklichkeit existiert, existiert hier, bei den festen Naturarten die Form schon vor der Zeugung des neuen Exemplars ihrer Art: Die Form des Erzeugers ist noch vor der Zeugung in actu. Dieser Unterschied kann jedoch keineswegs als Grund hierfür dienen, bei den festen Naturarten ein Entstehen der Form auf andere Weise als bei den genannten Dingen anzunehmen, etwa dass die erzeugte neue Form aus Etwas, das heisst, aus der Form des Erzeugers, entsteht, ohne schon vorher in dieser irgendwie enthalten gewesen zu sein[2]). Damit gewinnen wir einen Einblick in die Struktur des Reiches der Formen: Von einer jeden Artform der Natur existiert stets eine bestimmte Anzahl von Einzelexemplaren in Wirklichkeit, aber auch die Formen aller künftig neu zu zeugenden Exemplare existieren stets simultan, freilich nur in potentia. Die neuplatonischen Kommentatoren verstanden Aristoteles dahin, dass die Seelen der Menschen (um die es ihnen hauptsächlich zu tun war) von Ewigkeit her als separate Wesen existieren und nur durch die Verbindung mit der Hyle ihr aktuelles Sein verlieren, um es allmählich wieder zu gewinnen (s. Einleitung, S. 153, 175—74 u. w. u.). Die wahre Ansicht Aristoteles aber ist: Ein jedes in seiner Form vollendete Individuum hat die Kraft, eine bestimmte Anzahl von Individuen seiner Art zu zeugen, und so viel existieren in ihm in potentia. Die An-

---

[1]) S. 7,2: ἃ δὴ μάλιστα λέγομεν οὐσίας εἶναι; vgl. 8,8 u. 9,8. —

[2]) S. 8,3: οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι κτλ. u. 9,8. In 8,3 handelt es sich nur um den Nachweis, dass auch die Naturform nicht aus Etwas wird, nicht aber darum, dass sie nicht aus dem Nichts wird. Wie käme man denn auch auf die Vermutung, dass eine von einem mit gleicher Form begabten Wesen erzeugte Form aus dem Nichts entstanden sei, hier liegt doch näher zu vermuten, dass sie aus Etwas geworden ist. Um die Frage, ob überhaupt Etwas aus dem Nichts entstehen könne, handelt es sich hier ganz und gar nicht, sie wäre auch hier gar nicht am Platze. Munk, Guide I, c. 69 hat diese Stelle missverstanden, s. oben. —

zahl hängt natürlich vom Grade seiner eigenen Vollendung in der Form ab, das heisst aber eben vom Stoffe, dem sie innewohnt, wozu sowohl der erste Stoff, der die neue Form zuerst aufnimmt (beim Menschen nach Aristoteles: die Menstruation der Mutter), als auch alle Zufälle im Leben dieses Individuums gehören. Die eigentliche Form, das Wahrhaft-Seiende, ist in allen Individuen einer Art dieselbe, „die Form ist unteilbar“, die Verschiedenheit in der Zeugungskapazität rührt vom Stoffe her. Damit haben wir aber den Gesichtspunkt zur Aufklärung der Differenzierung der Individuen gefunden: Die zufälligen Merkmale kommen vom Stoffe her, sie bezeichnen die Art, wie sich eine an sich gleiche Form in einem bestimmten Stoffe äussert. Und auch diesen neuen Gesichtspunkt erläutert Aristoteles in der Polemik gegen die Ideenlehre, der er nachweist, dass sie die Differenzierung der Individuen nicht zu erklären vermag: Nach den Platonikern müsste es von jedem Hause ein Haus in der Idee geben. Zwar ist es den Platonikern hauptsächlich um die Naturdinge zu tun (wie ja Aristoteles selbst auch), aber die Schwierigkeit ist bei diesen nicht kleiner. Wenn die Form nicht im Einzelding, sondern ausserhalb desselben ihren Existenzraum (Aristoteles kann sich die Sache anders nicht denken) hat, und ihre Beziehung zum Einzelding nur darin besteht, dass sie dessen Muster ist, wonach es immer wieder entsteht, so ist nicht einzusehen, woher die Verschiebung eintreten konnte, dass die Individuen einer und derselben Art, statt alle ein Dieses (τόδε), das heisst einander völlig gleich zu sein, in Wirklichkeit nur ein Derartiges (τοιόνδε), das heisst einander nur ähnlich sind. Dies dem Stoff zuzuschreiben, wie es Plato tatsächlich tut, geht nicht an. Denn da die Formen, die Ideen, ausserhalb des Stoffes sind und für die Gestaltung der Materie das Muster abgeben, so kann man in die Materie selbst keinerlei Form setzen, der Stoff kann also niemals ein Individuationsprinzip abgeben. Anders aber wenn die Formen in den Dingen sind. Da wird man (selbst auf dem Standpunkte der Metaphysik, auf dem wir hier stehen) dem Stoff stets einen Anteil am Individuationsprinzip zugestehen müssen. Und zwar muss man die Artindividuation der intelligiblen Form, die Individual-Differenzierung dem Stoffe, das heisst, der mit niederen (nicht intelligiblen) Formen begabten Hyle zuschreiben. Vor der Zeugung eines neuen Individuums ist die Form ein vollständiges „Dieses“, da sie dieselbe ist, wie die Form des Erzeugers, nach der Zeugung aber wird das „Dieses“ ein „Andersartiges“, weil bei der Zeugung der Stoff mit

seinen Zufällen zur Geltung kommt[1]). Ueberlegt man es recht, so sind die zufälligen Merkmale von derselben Qualität, wie die nicht artfesten Naturformen, von denen die Untersuchung ausgegangen ist: Diese, wie jene liegen in potentia im Stoff und haben den Grund ihrer Zufälligkeit in der Variabilität der Stoffkombination. Von diesen wie von jenen ist dasjenige in der Form, was die Solidität der Art ausmacht, in keiner Weise abhängig, man kann von diesen mit gleichem Rechte, wie von jenen, sagen, dass sie die Einheit der Form in allen Individuen einer festen Naturart in keiner Weise stören[2]).

Jetzt geht Aristoteles zur weiteren Ausführung des oben formulierten Satzes von der Identität des Inhalts des Einzeldings samt seinen notwendigen Merkmalen mit dem Inhalt des Wahrhaft-Seienden über (Kap. 10). Den Ausgangspunkt bildet die Frage, inwiefern die Teile eines Begriffs, dem ganzen Begriff, der ja den Inhalt der Definition ausmacht, innewohnen müssen, und in welchen Fällen und in welchem Sinne die Teile eines Naturdings früher oder später sind, als das Ganze. Diese Untersuchung rekurriert in der Definitionsfrage auf den Standpunkt der Physik, wie das Aristoteles selbst bemerkt (11,9). Der Zweck dieses Zurückgreifens auf den Standpunkt der Physik ist die Orientierung, in welchem Masse an den in der Physik gewonnenen Resultaten hier, unter dem neuen Gesichtspunkte, noch festgehalten werden kann. Für unsere Darstellung, in der das Verhältnis zwischen beiden Standpunkten in steter Evidenz gehalten wird, wird es daher genügen, das Neue zu markieren, welches in diesem Zusammenhang hervortritt: Aristoteles geht auch hier von den Kunstwerken aus und kommt zu dem bekannten Ergebnis: Das Wesen einer Sache definieren heisst, vom Stoff absehen. Dieses Wesen ist früher als die Teile. Denn, wenn ich einen spitzen Winkel definiere, dass er kleiner ist, als ein rechter, so muss ich den Begriff des rechten Winkels bereits haben. Ebenso, wenn ich den Finger eines Menschen definiere, so muss ich den Begriff des Menschen seinem Wesen nach bereits kennen. Definiere ich aber nicht das Wesen, die Form, sondern das aus Form und Stoff bestehende Einzelding, dann gibt es in diesem Be-

[1]) Dies der Sinn der schwierigen Stelle 8,5, sie wird von 8,8 beleuchtet; .... καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην, ἑτέρα γάρ, ταὐτὸ δὲ τῷ εἴδει, ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος. —

[2]) 9,7. 8 im Zusammenhang mit den in der vorigen Anmerkung zitierten Stellen. —

griffe Teile, welche nicht zur Form, somit auch nicht in die eigentliche Definition gehören. In diesem Begriffe, in den auch das Stoffliche eingegangen ist, sind wohl oft die Teile früher als das Ganze. Diesem hier nochmals in Evidenz gebrachten Standpunkte der Metaphysik von den zwei verschiedenen Arten der Definition, gibt Aristoteles hier eine neue Wendung: Bei den Tieren, wenn man keine besondere Art derselben ins Auge fasst, ist die Seele als Lebensprinzip das Was, das Wahrhaft-Seiende. Und da gilt der besagte Unterschied, ob ich das Was des Tieres definiere, oder auch den Stoff einbeziehe. Fasse ich aber ein Tier in seiner bestimmten Art ins Auge, wie einen Menschen oder ein Pferd, dann wird das Gattungsprinzip, die lebende Seele, das Allgemeine, das nicht mehr als zur Form gehörig aufzufassen ist. Das Lebensprinzip gehört freilich in den Begriff des Menschen, also auch in die Definition, sofern man in diese Alles hineinbringen will, was notwendig zur Existenz des zusammengesetzten Einzeldings gehört, und das muss man bei der Definition des Einzeldings billigermassen wollen. Allein, dieses Allgemeine, das Lebensprinzip, gehört zum Stoff. Unter Stoff, Hyle, versteht man doch nicht immer Urstoff, Urmaterie, sondern ein jedes Wesen eines niederen Prinzips ist der Stoff des höheren Prinzips. Sokrates besteht nicht aus der Artform: Mensch (das heisst aus einem Komplex von Formen, von den Urqualitäten angefangen bis zum Lebensprinzip, welche alle von dem höchsten Artprinzip: Mensch irgendwie eingeschlossen wären) und dem Urstoff, sondern aus der Form: Mensch schlechthin (das heisst aus dem Denkvermögen) und dem letzten Stoffe, der all jene notwendigen unteren Prinzipien bereits darstellt. Scheint ja das Gehirn oder das Herz (in Beiden suchten die Alten bekanntlich den Sitz des Denkvermögens) tatsächlich ein solch letzter, das Lebensprinzip darstellender Stoff zu sein[1]).

---

[1]) 10—13 bis: Ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν. — Besonders zu beachten in 11: Ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ οὕτως ἐπὶ τῶν καθ' ἕκεστα, καθόλου δὲ, οὐκ ἔστιν οὐσία, ἀλλὰ σύνολόν τι ἐκ τουδὶ τοῦ λόγου καὶ τησδὶ τῆς ὕλης ὡς καθόλου. καθ' ἕκαστον δ' ἔκ τῆς ἐσχάτης ὕλης ὁ Σωκράτης ἤδη ἐστίν, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. In diesem Sinne ist auch 12 zu verstehen: μέρος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἴδους (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι) καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς ὕλης καὶ τῆς ὕλης αὐτῆς: Das Einzelding besteht aus dem Wahrhaft-Seienden und dem Stoffe und dem Stoffe dieses Stoffes, das heisst aus dem letzten Stoffe, der die entfernteren Stoffe bereits in sich enthält. Zur Begründung unserer Interpretation, dass Aristoteles hier zwischen der Definition eines Tieres schlechthin und der eines Tieres einer bestimmten Art unter-

Diese Auskunft: die niederen Prinzipien gehören in den letzten Stoff, soll die Lösung der Definitionsfrage durch den Satz von der Identität des Inhalts des Einzeldings mit dem des Wahrhaft-Seienden irgendwie enthalten, doch sehen wir noch nicht, wie diese Lösung durchzuführen ist. Dazu bahnt sich nun Aristoteles den Weg, indem er die Frage nach der Einheit der Definition, die wir aus der Physik her kennen, unter dem Gesichtspunkte der Metaphysik aufwirft (Kap. 11). Er beginnt mit der Feststellung jener Teile der Definition, welche zum reinen Begriff gehören, um sie von denen zu unterscheiden, welche etwas Stoffliches enthalten. Hierin besteht bei den Naturdingen, um die allein es sich ja handelt, eine grössere Schwierigkeit, als bei den Kunstdingen. Die Form einer Statue erscheint nicht so sehr an den Stoff gebunden. Wir sehen ein und dieselbe Kunstform in den verschiedensten Stoffen zur Darstellung gebracht, auch können wir uns gewisse Figuren ganz stofflos vorstellen, den Menschen jedoch, oder seinen Begriff, können wir uns ohne Knochen und Fleisch und Blut nicht vorstellen. Die Auskunft, das Lebensprinzip gehöre mit allen niederen Prinzipien zusammen zum letzten Stoffe, mit dem die Form eines Tieres die Verbindung eingeht, bringt uns somit gar keine Aufklärung. Gerade der fingierten lebendigen Masse bedürfen wir ja unumgänglich, um uns den Begriff eines Individiums irgend einer Tierart bilden zu können. Die Eklektiker, welche sich ein Mischsystem aus der Ideenlehre und der Zahlenlehre gebildet haben, haben zwar, indem sie noch weiter gingen und auch die Kunstform als notwendig mit Stoff behaftet ansahen, den Ausweg versucht, Alles auf eine Form zurückzuführen (4.5). Aber das, meint Aristoteles, führt nicht zum Ziele. Ist das ja dieselbe Auskunft, welche Aristoteles selbst in der Physik gegeben hat, die aber hier, in der Metaphysik, wo es sich um die Begründung eines Reiches getrennt existierender, oder doch vom Stoffe abtrennbarer Formen handelt, ganz unzureichend ist. Hier muss die Lösung der Frage nach der Einheit der Definition anderweitig versucht werden (9. 10). Vorher aber stellt Aristoteles die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung (VI, 3–11)

---

scheidet, ist auf die Gegenüberstellung von 10: 'Επεὶ δὲ ἡ τῶν ζῴων ψυχή . . . (dem 14: Εἰ μὲν γάρ ἐστι καὶ ἡ ψυχὴ ζῷον . . . . Εἰ δ' ἑτέρα κτλ. korrespondiert) und 11: 'Ο δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος κτλ. zu verweisen. Aristoteles geht hier, wie gewöhnlich, auf die Nebenausläufer seiner Hauptgedanken nach allen Richtungen ein, diese Unterscheidung bildet jedoch den Kern dieses Kapitels. —

zusammen, die er, trotz der vorläufigen Schwierigkeit, als die Kernlehren der peripatetischen Metaphysik festhalten will.

Die Frage nach der Einheit der Definition hat Aristoteles bereits in der zweiten Analytik (II, 6, 6) aufgeworfen. Dort hat sie freilich einen anderen Sinn und bildet für Aristoteles im Grunde keine Schwierigkeit. Zur Unterstützung seiner Behauptung, dass man eine richtige Definition weder durch Einteilung (wie etwa Plato im Sophist), noch durch Schliessen erzielen könne, führt Aristoteles ausser Anderem noch an, dass man durch dieses Verfahren ausser Stande sei, festzustellen, ob die so gewonnenen Merkmale einem Gegenstande angehören. Lehnt man nun dieses Verfahren ab, wie dies Aristoteles tatsächlich tut, so besteht keine Schwierigkeit mehr. Die logische Einheit der Definition ist dadurch erreicht, dass man den Stoff nicht in die Definition aufnimmt. In der Physik sucht Aristoteles allerdings auch schon die reale Einheit der Definition, um die Möglichkeit der Naturwissenschaft zu retten. Dazu genügt jedoch die Einheit der Definition des Urdoppelwesens, hier aber handelt es sich um die Einheit der Definition eines jeden Artprinzips. Es könnte demnach der Berührungspunkt des hier behandelten Problems mit der in der Analytik aufgeworfenen Frage als für den Fortgang der Diskussion eigentlich unbedeutsam angesehen werden. Geht man aber der Sache tiefer auf den Grund, so stellt sie sich doch noch anders dar: In der Logik und in der Physik bildet das Gattungsprinzip die Grundlage der Definition, Aristoteles konnte daher die Einteilung als Hauptverfahren zur Erzielung einer Definition ablehnen. In der Metaphysik hingegen, wo Aristoteles um die Legitimierung des Artprinzips als Grundlage der Definition ringt, muss die Einteilung, durch die allein die Art eines Naturdings festgestellt werden kann, tatsächlich das Hauptverfahren zur Eruierung einer richtigen Definition bilden. Wir werden also gerade zu dem Verfahren gedrängt, welches Aristoteles in der Analytik mit dem Hinweise darauf abgelehnt hat, dass dadurch die Einheit des zu definierenden Gegenstandes nicht zu erzielen sei. Die Frage nach der Einheit der Definition erscheint dadurch kompliziert, zu dem Mangel an realer Einheit tritt noch der Mangel der logischen Einheit hinzu. Freilich verhält sich die Sache so, dass während mit der logischen Einheit die reale noch nicht gegeben erscheint, mit dieser auch jene gegeben wäre. Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass uns auch die logische Einheit der Definition fehlt, solange wir nicht die reale irgendwie aufgehellt

haben. Soviel zum Verständnis des folgenden Kapitels (12), mit dem Aristoteles die Lösung des Problems der Einheit der Definition einleitet:

Aristoteles verweist auf die Analytik und zitiert die dort aufgeworfene Frage: Wie komme ich durch Einteilung dazu, zu sagen: „Der Mensch ist ein zweifüssiges Lebewesen“, und nicht vielmehr: „Der Mensch ist ein Lebewesen und ein zweifüssiges Wesen“? Im Anschluss an die nähere Explizierung dieser Frage (1—3), geht dann Aristoteles auf das Verfahren der Definition durch Einteilung ein. Es besteht darin, stets den letzten Artunterschied herauszufinden, der zusammen mit dem Gattungsbegriff die Definition ausmacht[1]). Den letzten Unterschied aber findet man am Leichtesten, wenn man die Merkmale eines Einzeldings aufzählt, wie: „Der Mensch ist ein zweifüssiges, füssiges Lebewesen.“ Daran knüpft Aristoteles einige sprachliche Bemerkungen, um zuletzt darauf hinzuweisen, dass die Frage dieses Verfahrens für uns hier nicht so wichtig ist, da die logische Ordnung in der Sprache mit der Ordnung des Seins nicht notwendig übereinstimmen müsse. Unser Problem erfährt somit schliesslich nur eine geringe Komplikation[2]). In den folgenden vier Kapiteln (13—16) stellt Aristoteles über die bisher gewonnenen Resultate noch speziellere Untersuchungen an, indem er noch mehrere Beweise dafür erbringt, dass das Allgemeine und das Gattungsprinzip nicht zur Form gehören, wobei er im Zusammenhange mit einer Polemik gegen die Ideenlehre den Nachweis führt, dass es von einem Einzeldinge als solchem, das heisst mit seinen zufälligen Merkmalen, keine Definition gibt. Nach dieser weitläufigen Vorbereitung nimmt Aristoteles endlich im letzten Kapitel dieses Buches (17) die Lösung des Definitionsproblems meritorisch in Angriff:

Aristoteles knüpft (wenn er es auch diesmal nicht ausdrücklich bemerkt) wieder an die Analytik an. Dort (II Anal. II, 8. 9) werden drei Arten von Definition entwickelt: Die erste gibt nur die Tatsache an, dass irgend etwas existiert, die andere gibt die Ursache

---

[1]) In dieser Diskussion sieht Aristoteles vom Standpunkt der Metaphysik ab; er sagt daher, 1: ἔστω γὰρ οὗτος αὐτοῦ λόγος: mag nun dieser sein Begriff sein. Dem entspricht es auch, dass die Artmerkmale, welche Aristoteles in diesem Kapitel anführt, wie „geflügelt“, „gespaltene Füsse habend“ u. a., nicht als Artprinzipien im Sinne der Metaphysik anzusehen sind, hier kommen eben auch logische Artprinzipien in Betracht.

[2]) 3 – 9. Das ist der Sinn des Schlusssatzes: Τάξις δ' οὐκ ἔστιν ἐν τῇ οὐσίᾳ· πῶς γὰρ δεῖ νοῆσαι τὸ μὲν ὕστερον, τὸ δὲ πρότερον;

an und ist somit zugleich Beweis, die dritte stellt den Schlusssatz eines Beweises dar. Auch in der Analytik ist schon ersichtlich, dass die Definition, welche die Ursache angibt, die eigentliche Definition ist. Nur gibt es dort keinen Grund, von vornherein gerade die Form (das Artprinzip) als diese Ursache anzusprechen. Erst nachher entwickelt dort Aristoteles seinen Satz von den vier Ursachen (Kap. 10). Es bleibt deshalb noch offen, welche Ursache in der eigentlichen Definition angegeben wird. In Wahrheit gilt es zunächst von allen vier Ursachen, ebenso wie das Was der Dinge zunächst vielfach verstanden wird. Und selbst wenn man berücksichtigt, dass Aristoteles auch dort schon, wie vielfach in der Logik, die Form als das eigentliche Was der Dinge bezeichnet und sie auch bei der Entwickelung der verschiedenen Arten von Ursachen deutlich genug als die eigentliche Ursache hinstellt (Kap. 11), so ist er dort vom Standpunkte der Metaphysik doch noch weit entfernt. In der dort folgenden Anleitung zur Herausfindung der Definition (Kap. 12) erscheint das Gattungsprinzip als die Grundlage der Definition, was bei der blos logischen Konstruktion des Reiches der Formen hinreicht und auch nicht anders sein kann. Diese Gedanken benutzt nun Aristoteles hier gleichsam als logischen Unterbau, gibt aber der ganzen Untersuchung eine neue, den Tendenzen der Metaphysik konforme Wendung:

Man muss nur die Frage nach dem Wesen eines Dinges richtig formulieren, und man gelangt schon zu einer Definition, welche das wahrhafte Sein desselben ausdrückt. Denken wir uns irgend ein absolut einfaches Ding, nennen wir es wie immer, so hat die Frage nach seinem Wesen gar keinen Sinn. Ein solch absolut einfaches Ding können wir „Holz“, oder „A“, oder sonst beliebig nennen. Nun frage ich: Was ist das? Die Antwort lautet: „Holz“, oder „A“. Die weitere Frage: Warum ist das „Holz“, oder „A“? wäre sinnlos, denn es gibt darauf keine Antwort, da ein absolut einfaches Ding keine weitere Erklärung zulässt. Man könnte nur sagen: Es ist „Holz“, weil man es so nennt. Daraus ist aber ersichtlich, dass auch die Frage: „Was ist das Ding da?“ keinen Sinn hat, da es auf sie ebensowenig eine wirklich erklärende Antwort gibt, wie auf die Frage Warum. Denn die Antwort: Das ist „Holz“ bringt nur einen willkürlichen Namen, keine erklärende Definition. Eine richtige, eine Definition auslösende Frage gibt es nur von Dingen, die nicht absolut einfach, sondern irgendwie zusammengesetzt sind. So sind aber in der Tat alle uns wahrnehm-

baren Dinge, es gibt also von allen eine richtige Definition, nur muss man die Frage nach der Ursache formulieren. Aristoteles bringt einige Beispiele zur Erläuterung und geht dann zu einem Naturdinge, zum Menschen, über: Nicht „Was ist das?" oder: „Was ist der Mensch da?" ist die richtige (wissenschaftliche) Frage, sondern: „Warum ist der Mensch da, richtiger: dieser Körper da, gerade so beschaffen?" Bei dieser Frage ist es klar, dass nach der Ursache davon gefragt wird, dass der fragliche Stoff so anders beschaffen ist, als jeder andere ihm sonst gleiche Stoff. So besteht der Stoff des Menschen aus der lebendigen Masse, die wir uns der ganzen Gattung Tier zugrunde gelegt denken. Die Frage: „Warum ist dieser Körper ein Mensch?" hat also den Sinn: Was ist die Ursache davon, dass dieser Teil der lebendigen Masse von jenem Teil derselben, der die anderen Tiere darstellt, sich so spezifisch unterscheidet? Die Antwort darauf lautet: die Form, das Artprinzip ist die Ursache davon (6). Dieses Artprinzip kann aber nichts Körperliches sein. Wenn Fleisch, z. B., aus Feuer und Erde, oder aus dem Warmen und dem Feuchten besteht, und ich frage, warum diese Elemente in ihrer Zusammensetzung etwas ergeben, was weder das eine, noch das andere Element ist — denn Fleisch ist doch weder Feuer, noch Erde, sondern etwas von diesen Elementen vollständig Verschiedenes — so kann diese Frage in keiner Weise durch den Hinweis auf ein drittes Element befriedigt werden, etwa in der Weise, wie die Chemie es zu formulieren pflegt: Wenn A (Feuer) und B (Erde) durch C (etwa: Luft) zur Verbindung gebracht werden, so erhalten wir D (Fleisch). Denn für uns würde sich der Sachverhalt so stellen, dass Fleisch, statt, wie früher angenommen, aus zwei, aus drei Elementen (Feuer, Erde und Luft) zusammengesetzt wäre. Die Antwort, die Ursache des So-Seins sei die Form, hat somit nur dann einen Sinn, wenn darunter ein nicht-stoffliches Prinzip verstanden wird. Damit sind wir der Lösung der Aufgabe um einen Schritt näher gekommen. Wir haben die besondere Bedeutung erkannt, welche jedem in der Stufenleiter der Natur neu auftretenden Prinzip den Anspruch darauf begründet, allein als das Wahrhaft-Seiende zu gelten und den Inhalt der eigentlichen Definition zu bilden. Es ist dies seine Natur als Ursache der neu eintretenden Veränderung. Damit ist die Auskunft vom „letzten Stoff", die die gesuchte Lösung der aufgeworfenen Fragen vermitteln soll, in ihrer tieferen Bedeutung beleuchtet: Das Zuteilen eines Teiles des Begriffsinhalts an den letzten Stoff ist keine logische Willkürlichkeit,

sondern im Werden der Natur begründet. Nicht um das Wort: Stoff handelt es sich, sondern darum, was in dem gesamten Begriffsinhalt als oberste Ursache, das heisst als Ursache der letzten bedeutsamen Veränderung, welche der Stoff durchgemacht hat, anzusehen ist. Auch die in dem letzten Stoffe wirksamen niederen Prinzipien sind nicht-stoffliche Substanzen, aber das Höhere des neuen Prinzips besteht darin, dass es die Ursache einer höheren Veränderung ist. Die letzte neue Erscheinung ist aber stets das Artprinzip[1]).

Die eigentliche Lösung des Problems steht noch aus. Wir wissen noch nicht, wie die Einheit der Definition vor den Ansprüchen des letzten Stoffes, mit in die Definition einbezogen zu werden, erhalten werden kann, und wissen auch nicht, wie wir die Identität des Inhalts des Einzeldings mit dem Inhalt des Wahrhaft-Seienden, durch welche Aristoteles die Einheit des Individuums mit seinen notwendigen Merkmalen herstellen und seinen Standpunkt gegen die Ideenlehre abgrenzen will, zu verstehen haben. Wir sind jedoch in der Diskussion des Problems so weit gekommen, dass wir den Anspruch des Artprinzips auf eine auszeichnende Stellung gegenüber den niederen Prinzipien im letzten Stoffe aus der Stellung desselben im Werden der Natur ableiten können. Damit sind wir an dem Punkte angelangt, an welchem die Diskussion des Definitionsproblems das Problem des Werdens mit einbeziehen muss. Der spezielle Gesichtspunkt nämlich, unter welchem vom Standpunkte der Metaphysik das Werden aufzufassen ist: die Potenzialität der Hyle, ist auch der Gesichtspunkt, unter dem die

---

[1]) Für unsere Auffassung, dass Aristoteles hier die Form als nicht-stoffliches, von der Hyle abtrennbares Prinzip begründen will, spricht gleich die einleitende Bemerkung in 1: ἴσως γὰρ ἐκ τούτων ἔσται δῆλον καὶ περὶ ἐκείνης τῆς οὐσίας ἥτις ἐστὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν. Der Sinn kann nur der sein: von den drei Substanzen, welche Aristoteles annimmt: Stoff, Form und Einzelding, sind die erste und die dritte sinnliche Substanzen, die zweite hingegen die Form, eine getrennte. κεχωρισμένη ist hier im Sinne von χωριστή, abtrennbar, zu verstehen. Diesen Satz auf die Gottheit zu beziehen, geht nicht an, da hier von der Gottheit nicht die Rede ist. Kirchmann, der dieser Auffassung folgt, unterdrückt in seiner Uebersetzung das Wort οὐσιῶν. Für die Gottheit kommt auch von dieser speziellen Untersuchung nichts heraus, vielmehr muss der Satz auf die Ausführungen in 7—10 bezogen werden, wo Aristoteles nachweist, dass die chemischen Vorgänge auf ein nichtsinnliches Prinzip führen. Dafür spricht besonders auch die Gegenüberstellung von Kunst- und Naturformen in dem Sinne, dass nur Letzteren ein reales τί ἦν εἶναι zukommt (4. 10); s. II, 4, 6; V, 1, 6; VI, 15, 1; VII, 1, 6; 3, 5. 6; X, 2 Ende. —

endgiltige Lösung des Definitionsproblems durchgeführt werden kann. Dieser Aufgabe widmet Aristoteles das siebente Buch der Metaphysik.

III. Das Prinzip des Werdens Inhalt der Definition.

Aristoteles leitet die Untersuchung mit der Bemerkung ein, er wolle die ganze bisherige Deduktion der Metaphysik kurz zusammenfassen, um ihr das Ziel hinzuzufügen (1,1). Er gibt einen Ueberblick über die Frage nach den Substanzen, worüber Uebereinstimmung erzielt sei, und worüber Differenzen herrschen, und betont nochmals seine Ansicht, dass die nichtsinnliche Substanz von jenem Wahrhaft-Seienden repräsentiert wird, welches allein den einheitlichen Inhalt der Definition ausmacht, und dass das Gattungsprinzip und das Allgemeine nicht dazu gehören (2—4)[1]. Jetzt aber will er über die sinnliche Substanz verhandeln:

Als sinnliche Substanz wird das Unterliegende [in den aus Form und Stoff zusammengesetzten Dingen] angesehen, aber auch die Hyle schlechthin. Hyle (Urhyle) nämlich wird das genannt, welches der Wirklichkeit nach kein Dieses, dem Vermögen nach jedoch ein Dieses ist. Dieser Substanz dem Vermögen nach stehen die Begriffssubstanz (die Form der Naturdinge) und die [extensive] Gestalt gegenüber; welche als das schlechthin (aktuell) Seiende von der sinnlichen Substanz im Denken abgetrennt werden können (im Denken ist auch die Kunstform abtrennbar). Die dritte Substanz ist das aus Beiden, [das heisst, aus dem] welchem allein das Entstehen und Vergehen zukommt (dem Stoffe), und [aus dem, das] schlechthin (nicht nur in Gedanken) abtrennbar ist, [Zusammengesetzte]. Denn unter den Begriffssubstanzen gibt es solche, welche schlechthin abtrennbar sind (die festen Artformen), und solche, die es nicht sind (Kunstformen und andere[2]). Dass aber die Hyle (schlechthin) eine Substanz ist,

---

[1]) Diese kurze Einleitung bietet eine bequeme Handhabe zur Bloslegung des Fadens der eigentlichen Untersuchung der Metaphysik.

[2]) Auch hier kann καὶ χωριστόν nicht auf die Gottheit bezogen werden, von der in der ganzen Untersuchung gar nicht die Rede ist. Gegen diese Auffassung sprechen noch folgende Gründe: 1. Das Fehlen des Artikels. 2. Wäre hier von der Gottheit die Rede, so wäre sie in diesem Zusammenhange die vierte Substanz. 3. Die Gottheit würde hier als Anhängsel der dritten Substanz erscheinen. 4. Die ganze Deduktion ist ohne den prägnanten Unterschied zwischen Natur- und Kunstformen unverständlich: Die Frage, ob die Naturformen als abtrennbar von der sinnlichen Substanz zu

ist klar. Denn, wie mitten im Werden der Natur bei allen quantitativen, qualitativen und lokalen Veränderungen das Substrat bald eine positive Eigenschaft, bald das Gegenteil (also den Mangel) derselben annimmt, so muss es sich auch bei der [sinnlichen] Substanz verhalten, dass sie nämlich bald im Werden, bald im Verderben begriffen, bald als ein Dieses (als ein bereits irgendwie Qualifiziertes), bald aber der Steresis nach ein Substrat ist (5—7). Was ein „Substrat der Steresis nach" (ὑποκείμενον ὡς κατὰ στέρησιν) bedeutet, erklärt Aristoteles im nächsten Buche, wo er auf die verschiedenen Bedeutungen von Potenz und Energie eingeht: Die Steresis der potenziellen Urhyle ist die Bereitschaft derselben, Formen anzunehmen. Auf die tiefere Bedeutung der Steresis im Sinne der Metaphysik kommt Aristoteles noch in diesem Buche zurück.

So hat Aristoteles das substanzielle Sein dem Vermögen nach hier zuerst mit ausdrücklichen Worten in die Deduktion der Metaphysik eingeführt; nachdem er diesen Gedanken andeutungsweise bereits im vorigen Buche in unsere Diskussion einfliessen liess (13,1: ὡς ἡ ὕλη τῇ ἐντελέχειᾳ). Der näheren logischen Durchführung dieses Begriffs widmet sich Aristoteles im folgenden Buche. Die Schwierigkeit des Begriffs des substanziellen Seins dem Vermögen nach, der absolut formlosen Hyle als eines selbständigen (wenn auch niemals getrennt vorkommenden) Prinzips, ist Aristoteles nicht entgangen, und er bemüht sich, diesen Begriff auf verschiedene Weise plausibel zu machen (besonders VIII, 1,2; 6,1; 8,1.8; 9,4 u.). Für uns jedoch ist es nur wichtig klarzulegen, wie Aristoteles mit Hilfe dieser Lehre die Lösung der aufgeworfenen Probleme herbeiführt:

Entgegen der Behauptung Demokrits, die Dinge unterschieden sich blos durch die drei verschiedenen Momente in den sie zusammen-

---

denken sind, hängt in gewissem Sinne von der Frage ab, inwiefern auch Kunstformen und Kunstprodukte als Substanzen anzusehen sind. Kunstformen sind nicht abtrennbar. Ständen sie nun auf einer Stufe mit Naturformen, so würde man geneigt sein, auch diese für nicht-abtrennbar zu halten. Spricht man aber den Kunstprodukten den Substanzrang im eigentlichen Sinne ab, so besteht eben die Substanzwürde der Naturdinge darin, dass ihre Formen abtrennbar sind. Als wirkliche Substanzen sind nach der eigentlichen Ansicht Aristoteles in der Metaphysik in der Tat nur Dinge mit intelligiblen Formen zu betrachten. Das ist der Sinn von VII, 3,5.6, wo Aristoteles auf diese Frage, ebenso, wie auf einige andere bereits erledigte Fragen, gleichsam von vorne anfangend (s. VI, 17,1), nochmals eingeht.

setzenden Atomen: Gestalt, Lage und Ordnung, entgegen diesem mechanischen Prinzip des Werdens, wonach alle Qualitätsunterschiede zuletzt auf Bewegung zurückzuführen sind, weist Aristoteles auf die grosse Mannigfaltigkeit in der intensiven und extensiven Verschiedenheit der Dinge hin, die sich aus den verschiedenen Arten der Zusammensetzung, wie der chemischen Durchdringung (κρᾶσις) und der mechanischen Mischung (μῖξις), der Verbindung und der Lage, ergeben, und betont nochmals seine bereits oben dargelegte Ansicht, dass das neue Moment, welches beim Werden in die Erscheinung tritt, notwendig etwas Anderes als wieder ein stoffliches Element sein müsse. In seiner allgemeinsten Fassung bedeutet dieser Satz bei Aristoteles die Aufstellung des dynamischen Prinzips des Werdens gegen das mechanische Demokrits: Was bei den sensiblen Formen das dynamische Prinzip ist, das ist bei den intelligiblen eine getrennte oder abtrennbare Substanz. Dieses Prinzip des Werdens bildet nun den Inhalt der eigentlichen Definition. Aristoteles macht das zunächst an einem Kunstprodukt ersichtlich: Wer ein Haus definieren will, sagt nicht: Es ist Stein, Holz und so weiter, damit würde er nur das Material, den Stoff, definieren, aus dem das Haus gemacht werden kann, also das Haus dem Vermögen nach, sondern er sagt: Es ist ein Gefäss zur Aufbewahrung von Körpern und Sachen. Die Form also, in welche das Material gebracht worden ist, ist die Hauptsache, denn diese ist die Ursache davon, dass aus dem Material ein Behältnis geworden ist, sie ist das Haus in Wirklichkeit. Von diesem Illustrationsgleichnis, bei dem die Zweckursache als dynamisches Prinzip betrachtet wird, geht Aristoteles zu den Naturdingen über. Der letzte Stoff, aus dem ein Ding wird, etwa die lebendige Masse, aus welcher ein Tier besteht, ist zwar ebenfalls das Tier, aber nur das Tier dem Vermögen nach. Aus diesem letzten Stoffe kann ein Tier werden, aber die Ursache davon, dass daraus irgend ein bestimmtes Tier wird, ist das Artprinzip dieses Tieres. Auch vom Gesichtspunkte des dynamischen Prinzips des Werdens ergibt sich somit der Anspruch des Artprinzips, den alleinigen Inhalt der Definition auszumachen (Kap. 2). Es scheint zwar eine Frage zu sein, ob nicht der Name „Haus“, „Mensch“ und andere Namen ebenso den Stoff, wie die Form bezeichnen. Allein diese Frage ist hier belanglos: Der Mensch ist nicht ein Lebewesen und ein Zweifüssiges, sondern es muss ausser diesen Dingen, welche den (letzten) Stoff bilden, noch etwas da sein, dieses Etwas aber kann weder von diesen stoff-

lichen Elementen herrühren, noch auch ein solches von Aussen sein, sondern die Substanz, bei der man vom Stoffe (auch von den niederen Prinzipien im letzten Stoffe) absieht. Ist dies aber die Ursache des [So-]Seins und [des Werdens] der [sinnlichen] Substanz, dann sagt man eben: Es ist die Substanz (4). Diese Substanz, die Naturform, muss aber entweder ewig sein, oder vergänglich, ohne zu vergehen, und des Werdens fähig, ohne zu werden. Ist es ja anderwärts nachgewiesen, dass Niemand die Form macht oder erzeugt, sondern sie wird ein Dieses, das [eigentliche] Werden aber vollzieht sich an dem aus beiden (Stoff und Form) Zusammengesetzten. [Entscheidend für die Ewigkeit wäre die Abtrennbarkeit der Form vom Stoffe]. Es ist aber noch nicht klar, ob die [Form-] Substanzen der sinnlichen Dinge vom Stoffe abtrennbar sind, oder nicht. Es sei denn bei den Kunstdingen, wie Haus und dergleichen, von denen es klar ist, dass ihre Formen nicht abtrennbar sind. Das ist aber wohl darauf zurückzuführen, dass nur Naturdinge als Substanzen zu betrachten sind. [Die Formen der Naturdinge sind somit abtrennbar und ewig, und darin eben besteht ihre Würde als Substanz; 5. 6; s. oben]. Von hier aus weist Aristoteles das Sophisma Antisthenes gegen die Definition zurück. Man könne, meint Antisthenes, das Was der Dinge nicht definieren, eine Definition müsse eine lange Rede sein, weil man nur die Beschaffenheiten eines Dinges definieren und beschreiben könne, nicht aber auch es selbst. Das ist allerdings richtig, das Was für sich, die Form allein, kann ebensowenig definiert werden, wie die Hyle allein für sich. Wohl aber hat das Was eines Dinges eine Definition, wenn man es als Prinzip des Werdens betrachtet, also die Form in dem zusammengesetzten Naturdinge. Und auch die Zahl-Natur des Was eines Dinges, ebenso wie die der Definition, ist nur aus diesem Gesichtspunkte aus zu erfassen. Das Wesen eines Dinges ist eine Eins, aber nicht eine absolute Monas, aber so eine Eins, wie eine jede Zahl sie darstellt. Man kann von einer beliebigen Zahl nichts abziehen und zu ihr nichts hinzufügen, ohne dass die Zahl aufhört, dieselbe zu sein. Dasselbe gilt auch von der Form als dem Prinzip des Werdens, die Form ist unteilbar. Nur die sinnliche Substanz, die Hyle, ist teilbar, ein kleines Naturding ist ebenso ein Ganzes, wie ein grosses, die Form hingegen ist in allen gleich vollständig. Daraus ergibt sich eine weitere Einsicht in die Berechtigung des Anspruchs der Form auf die alleinige Substanziierung der Definition: Rechnete man den Stoff eines Naturdings zur Definition,

dann müsste man stets angeben, wie viel Stoff dieses Individuum enthält, die Definition könnte somit stets nur ein bestimmtes Individuum beschreiben. Das unteilbare Was eines Dinges eignet sich daher allein dazu, den Inhalt einer einheitlichen Definition zu bilden (6—11). Hier bricht Aristoteles die Diskussion ab, um auf das Problem des Werdens unter dem Gesichtspunkte der Metaphysik genauer einzugehen und dadurch die endgiltige Lösung des Definitionsproblems vorzubereiten:

Betreffs der stofflichen Substanz darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass wenn auch Alles aus einem und demselben wird, indem allem Werdenden ein und dieselbe Hyle zugrunde liegt, gleichwohl ein jeder Naturstoff seine Eigenheit hat, wie denn der Urstoff des Schleimes das Süsse oder das Fette, der der Galle aber das Bittere ist, und Anderes dergleichen. Vielleicht aber entstehen diese (Schleim und Galle) dennoch aus einem und demselben (Urstoff.) Es können nämlich viele (verschiedene Natur-)Stoffe aus einem und demselben entstehen, sofern einer aus dem anderen wird. So können wir uns die Entstehung des Schleimes aus dem Fetten und Süssen so erklären, dass das Fette aus dem Süssen entsteht. Er (der Schleim) könnte aber auch aus der Galle entstehen, wenn sich diese [im Regressus] in die Urhyle auflöst [und diese sich dann im Progressus in Süsses, dieses in Fettes, dieses endlich in Schleim verwandelt]. Denn auf zweierlei Weise kann ein Naturstoff aus dem anderen werden: entweder durch Progressus (πρὸ ὁδοῦ), oder so, dass der bestehende Stoff sich im Regressus in die Urhyle auflöst [die sich dann auf dem Wege des Progressus in den anderen Naturstoff verwandelt[1])].

---

[1]) 4,1.2. Aristoteles geht in dem weiteren Verlauf dieses Kapitels auf die Verhältnisse des Werdens in den Kunstprodukten ein, von hier gelangt er zur neuerlichen Erörterung der vier Ursachen (wie sie sich in den Schriften Aristoteles, auch den logischen, oft wiederholt), um einzuschärfen, dass man stets, auch bei Naturdingen, die letzte Ursache anzugeben habe. Im Anschluss hieran spricht er von Dingen, die vielleicht keinen (dem sublunarischen gleichen) Stoff haben (Himmelskörper), und von solchen, die gewiss keinen Stoff haben, wie Naturvorgänge. Auch bei diesen müsse man stets die Ursache in ihrer wahren Bedeutung festsetzen. — Diese, der Gewohnheit Aristoteles entsprechende Digression fördert nicht direkt den Gang der eigentlichen Untersuchung, Aristoteles aber lag offenbar daran, die Bedeutung der Ursache als Prinzip des Werdens in möglichster Allgemeinheit zu begründen. — Zu 4,4 ist zu bemerken: Aristoteles sagt hier, dass die bewegende Ursache in der Kunst, die Form im Kopfe des Künstlers, nicht immer die Kraft habe, ein und dasselbe

Damit hat Aristoteles das neu aufzunehmende Problem von der Möglichkeit des Werdens vorbereitet. Die Prinzipien des Werdens in der Physik sind: der Stoff, die Form und die spezielle Steresis, worunter man das gleichsam positive Streben des Stoffes nach der nächst höheren Form versteht. Dieser Satz muss hier, auf dem Standpunkt der Metaphysik, aufgegeben, oder doch entsprechend modifiziert werden. Denn die Probe auf das Exempel für jedes als solches angesprochene Prinzip des Werdens besteht darin, dass man auf das erste Werden zurückgeht und untersucht, ob man mit diesem Prinzip auch da auskommen könne. Bei der Urhyle gibt es aber keine spezielle Steresis. Näher ausgeführt: Erinnern wir uns, wie wir in der Physik zu dem Satze von der speziellen Steresis gekommen sind. Das Werden, von dieser Erwägung gingen wir aus, setzt Gegensätze voraus. Man kann aber nicht, wie es manche Naturphilosophen taten, zwei oder mehrere gegensätzliche Substanzen annehmen und das Werden aus ihrer gegenseitigen Einwirkung aufeinander erklären. Denn, erstens können Substanzen nicht als Gegensätze aufgefasst werden, zweitens können aber auch Gegensätze ohne jede Vermittelung eines Dritten niemals aneinander geraten, um aufeinander einzuwirken. Da half uns die spezielle Steresis. Wir legten uns die Sache so zurecht: Es existieren zwei verschiedene nichtgegensätzliche selbständige Substanzen (Prinzipien), welche in dem Metaxü, dem Urdoppelwesen von Materie und Form, als eine unabtrennbare Einheit auftreten. Dafür, wie die Verbindung von Materie und Form in

---

Ding aus verschiedenem Stoffe, wie etwa eine Säge nicht nur aus Eisen, sondern auch aus Holz oder Wolle zu machen, oder auch umgekehrt: aus einem und demselben Stoffe auch alle verschiedenen Dinge, wie etwa aus Wolle oder Holz nicht nur Kleider, Teppiche und Decken, beziehungsweise Tische und Stühle, sondern auch Sägen, Aexte und Waffen anzufertigen. Diese Einsicht ist natürlich von sehr zweifelhaftem Werte, die heutige Technik trifft schon so Manches. Aristoteles beunruhigt sie jedoch schon in der Physik (II, 9,6): Das Beispiel von der Säge lässt doch zweifelhaft erscheinen, ob denn eine Definition in zwei aufgelöst werden könne, in die der Form und die des Stoffes, wie dies der Standpunkt der Physik ist. Eine Säge muss notwendig aus Eisen gemacht werden, die Form haftet also so stark an einem bestimmten Stoffe, dass man diesen aus der Definition gar nicht auslösen kann. Aristoteles zieht aber in der Physik aus dieser Aporie keine weiteren Konsequenzen, hier in der Metaphysik, nach der Aufstellung des Satzes von der Identität des Inhalts des Einzeldings mit dem des Wahrhaft-Seienden, ist diese Aporie eigentlich überholt und gehört wohl nur zur Vollständigkeit der Beziehungen der Ursachen untereinander. —

diesem Metaxü zustande gekommen ist, suchten wir keine Erklärung. Dieses ist die Grenze der Naturwissenschaft. Die Grenze bedeutet aber nicht nur das Ende, sondern auch den Anfang. Das erste Problem der Naturwissenschaft in der Frage des Werdens ist: Was ist der Grund dafür, dass das Metaxü nicht in seinem indifferenzierten Zustande verharrt? Denn, so sehr auch es uns in Wahrheit nur um die Erklärung der Vorgänge mitten im Werden der Natur, und nicht etwa um die Erklärung des ersten Aktes des Naturgeschehens zu tun ist, da wir ja einen solchen gar nicht annehmen, so erfordert ja gerade der Grundsatz von der Ewigkeit des Werdens, dass wir das Urproblem des Werdens aufwerfen. Bei der, wenn auch nur willkürlichen Annahme eines ersten Aktes im Werden könnte man sich doch irgendwie beruhigen und das Problem nur auf die uns wahrnehmbaren Naturvorgänge beschränken. Wer aber den Grundsatz von der Ewigkeit des Werdens proklamiert, wie wir das getan haben, der macht sich eo ipso anheischig, die Frage, warum das Metaxü niemals in seinem indifferenzierten Zustande beharrt, vor jedem Versuche, die sichtbaren Naturvorgänge zu erklären, als Vorfrage zu erledigen. Und zwar muss, wenn das ewige, sich unablässig wiederholende Urwerden nicht auf einem anderen Prinzip als das Werden überhaupt beruhen soll, was nur geeignet wäre, uns gegen das von uns aufgestellte oder aufzustellende Prinzip des Werdens mit Recht sehr einzunehmen, ein solches Prinzip des Werdens gefunden werden, das in einem Zuge beiden Problemen genüge leistet. Diesen Dienst leistet nun in der Physik tatsächlich die spezielle Steresis. Die ewige Differenzierung des Metaxü ist ebenso die Folge der speziellen Steresis, wie das sichtbare Werden in der Natur. In der Urqualität des Metaxü bezeichnet das Streben nach der differenzierten Form der Primärqualitäten ebenso eine spezielle Steresis, wie das Streben des Stoffes nach der nächst höheren Form mitten im Werden der Natur. Wie im sichtbaren Werden der Natur liefert das Quasi-Positive in der speziellen Steresis auch im Urwesen jenen Gegensatz zu dem dem Stoffe bereits anhaftenden Positiven, gleichsam den vorausgeworfenen Schatten der neuen Form, die bei jedem Akt des Werdens in die Erscheinung tritt.

Das war auf dem Standpunkte der Physik. Hier aber, in der Metaphysik, kann dieser Grundsatz des Werdens nicht aufrecht erhalten werden: Mit der Annahme der potenziellen, absolut formlosen Hyle haben wir die Grenze des Metaxü überschritten. Hier

reicht das Problem des Urwerdens weiter: Warum verharrt die Urhyle nicht in ihrem formlosen Zustande? Man kann darauf nicht mit dem bekannten peripatetischen Satz von der Unmöglichkeit des Bestandes der Hyle ohne Form antworten. Denn dieser Satz behauptet eben das ewige unausgesetzte Werden, nach dessen Grund wir fragen. Nicht die Selbständigkeit des hylischen Prinzips ist es, welche in der Metaphysik die Verschiebung der Sachlage herbeiführt, auch in der Physik besteht Aristoteles auf der Selbständigkeit der beiden im Urwesen vereinigten Prinzipien, sondern die grössere Selbständigkeit der Hyle, die sich aus der Abtrennbarkeit der Form ergibt. Nun hat Aristoteles eben die Abtrennbarkeit der Form behauptet. Und denkt er auch nicht daran, für die sensiblen Qualitäten separate Wesen zu setzen, so liegt es ja in der Allgemeinheit des dynamischen Prinzips und in der Behauptung der Potenzialität der Hyle an sich, dass wir das Urwerden schon von der Urqualität her datieren, bei der die Auskunft der speziellen Steresis nicht gilt, da einer absolut formlosen Hyle die Voraussetzung zu einer solchen gänzlich abgeht. So werden wir denn zum Ausgangspunkt der Physik zurückgedrängt. Das Werden bedarf mindestens zweier entgegengesetzter Prinzipien ausser der Hyle, an der und durch deren Vermittelung es zustandekommt. Dem entspricht es, dass Aristoteles hier, bei der neuerlichen Aufnahme des Problems des Werdens, positive qualitative Gegensätze, wie das Süsse und das Bittere, zu konstruieren sucht. Er beginnt denn auch seine Untersuchung damit, dass er die Frage nach der Möglichkeit des Werdens durch positive Gegensätze wieder aufnimmt:

Die Gegensätze können wohl auseinander entstehen, aber nur an einem Substrat, an der Hyle. Aus dem weissen Menschen kann ein schwarzer Mensch werden, das heisst, die beiden qualitativen Gegensätze können an einem und demselben Substrat auf einander folgen, aber ein richtiges Werden der Gegensätze auseinander wäre nur, wenn das Weisse ohne Vermittelung eines Substrats unmittelbar aus dem Schwarzen würde, also die Weissheit aus der Schwärze oder Schwarzheit. Ein solches Werden wäre aber (abgesehen davon dass wir auf keine derartige Erfahrung hinweisen können) gegen den oft erhärteten Satz, dass eine Form nicht aus Etwas wird und auch nicht in Etwas vergeht (5,1). Das Werden kann sich demnach nur so zutragen, dass zwei entgegengesetzte Prinzipien abwechselnd an der Hyle erscheinen. Wir haben es also mit drei positiven Prinzipien zu tun: Zwei gegensätzliche Formprinzipien und die Hyle

sind die Elemente des Werdens. Jetzt ist die Frage, wie geht denn das Werden eigentlich vor sich: „Wie verhält sich die Hyle des Einzeldings zu den Gegensatzpaaren?“ [1]) — Diese von Aristoteles als Einleitung der aufzuwerfenden Aporie so formulierte Frage bezieht sich zunächst nicht auf das Urproblem des Werdens, sondern auf das sichtbare Werden mitten im Naturgeschehen, auf das Werden des Einzelnen. Denn es gilt in der Metaphysik ebenso, wie in der Physik, dass das Problem des Werdens in erster Reihe das sichtbare Werden betrifft, während das Urproblem nur die Probe auf das Exempel liefern soll. Jedoch tritt hier insofern eine Verschiebung der Problemstellung ein, als wir darauf zu achten haben, dass das zu findende Prinzip des Werdens beiden Problemen genüge tun soll. Die Urhyle ist nun eine Substanz dem Vermögen nach. Das scheint besagen zu wollen, sie verhalte sich indifferent gegen die Form, richtiger gegen die Qualität der Form, sie ist eben eine Potenzialität, die bereit ist, eine jede sich darbietende Form anzunehmen. Daraus ergibt sich die Fassung des Problems für das Werden im Einzelnen: Wenn der Körper dem Vermögen nach gesund ist, die Krankheit aber der Gegensatz der Gesundheit ist, ist da der Körper Beides dem Vermögen nach? [Ist der Körper, ähnlich wie die Urhyle, gegen die Gegensätze indifferent, ohne jede Prädisposition für den einen oder den anderen? — Aristoteles verlässt aber dieses Beispiel und geht zum folgenden über, das fruchtbarer ist, und bei dem er deshalb auch länger verweilt]. Und das Wasser, ist es sowohl Wein, als auch Essig dem Vermögen nach? Oder ist das so aufzufassen, dass der Wasserstoff dem Haben und der [positiven] Form nach Wein dem Vermögen nach, der Beraubung und dem seiner Natur entgegengesetzten Verderben nach Essig dem Vermögen nach ist?

Das, will Aristoteles sagen, scheint auf dem Standpunkt der Metaphysik eine ganz absurde Annahme zu sein. In der Physik bietet das Werden in der Richtung des Verderbens keine Schwierigkeit. Denn da die Ordnung der Formen keine Realität beansprucht, und wir es lediglich mit einer logischen Anordnung zu tun haben, so liegt kein realer Grund vor, das Werden dem Verderben nach für weniger natürlich anzusehen, als das dem Haben nach, da Verderben und Haben, oder natürlich und widernatürlich, dort nur konventionelle Bezeichnungen sind. In der Metaphysik hingegen,

[1]) Ἔχει δ' ἀπορίαν πῶς πρός τἀναντία ἡ ὕλη ἡ ἑκάστου ἔχει;

wo es sich um die Begründung des Reiches der Formen, um eine reale Ordnung aufsteigender Prinzipien des Werdens handelt, bietet das Werden in negativer Richtung eine nicht geringe Schwierigkeit. Das tatsächliche Werden in der Natur scheint für die erste Annahme zu sprechen, dass sich die Naturstoffe (wie die Urhyle) gegen die Naturprinzipien indifferent verhalten, diese Indifferenz spricht jedoch gegen eine reale Ordnung der Formen. Das ist der Sinn der folgenden Aporie, die wir als die Konsequenz und die Zuspitzung der vorhergehenden aufzufassen haben: Warum soll ich den Wein nicht als Hyle des Essigs, als Essig dem Vermögen nach, auffassen können? Wird doch aus dem Wein tatsächlich Essig. Ebenso, warum soll ich das Lebende nicht als das dem Vermögen nach Tote auffassen können? Wird doch aus dem Lebenden tatsächlich das Tote. Das Werden in der Natur spricht sonach für die Annahme der Indifferenz der Urhyle und aller Naturstoffe gegen die Naturformen, somit gegen eine reale Ordnung in einem Reiche der Formen, gegen das Grundprinzip der Metaphysik!

Allein [diese Aporie ist] nicht [stichhaltig], vielmehr ist das Vergehen überhaupt nur nebenher, im uneigentlichen Sinne, zu verstehen (κατὰ συμβεβηκός). Die Hyle des Lebenden ist in der Tat dem Verderben nach das Vermögen und die Hyle des Toten, ebenso das Wasser dem Verderben nach Hyle und Vermögen des Essigs, [aber das bedeutet nichts Widernatürliches im eigentlichen Sinne des Wortes], denn sie (das Tote und der Essig) werden aus jenen (dem Lebenden und dem Wasser), wie die Nacht aus dem Tage [um sich dann wieder in den Tag zu verwandeln]. Sofern die Naturstoffe [dem Verderben nach] in einander übergehen, muss denn auch stets auf die Hyle [sei es auf eine mittlere, sei es auf die Urhyle] zurückgegangen werden: Wenn aus dem Toten ein Lebendes werden soll, so geht es zuerst bis zur Hyle zurück, dann erst wird es ein Lebendes, ebenso geht der Essig bis zum Wasser [der mittleren Hyle zwischen Essig und Wein] zurück, dann erst wird er Wein (2—4).

Das Werden stellt demnach einen Kreislauf dar, wie das Werden von Tag und Nacht auseinander. Das Positive ist der Tag, das Werden der Nacht hebt dieses Positive nicht auf, denn je tiefer es in die Nacht geht, je mehr nähern wir uns dem neuen Tage. Ebenso verhält es sich im Kreislauf der Natur: Das Vermögen der Urhyle ist auf den Kreislauf durch alle festen Naturformen gerichtet. Die Tatsache, dass dazwischen auch das Verderben vor sich geht,

das heisst, dass Naturstoffe, welche bereits eine höhere, oder auch die höchste Form erreicht haben, von dieser wieder verlassen und zum Substrat einer niederen Form werden, stört in keiner Weise die Positivität in der Gesamtrichtung des Vermögens der Urhyle. Das kann nur so nebenher, im uneigentlichen Sinne, Vergehen oder Verderben genannt werden. In Wahrheit jedoch gibt es in der Natur kein Vergehen. Was uns als solches erscheint, das sind nur Zwischenphasen auf dem Wege zum neuen positiven Werden. Denn das Vergehen führt stets zur Hyle zurück, von wo aus die stofflichen Teile wieder die positive Richtung einschlagen. Das ist so zu verstehen: Von der potenziellen Urhyle geht die positive Richtung des Strebens nach aktuellem Sein auf den Kreislauf durch alle Formen der Natur. Ist ein Teil der Hyle in diesem Kreislaufe, z. B., bis zur Form: Wein vorgedrungen, so gibt es da zwei Möglichkeiten. Der Wein (oder bestimmte Teile der in ihm vereinigten Stoffelemente) kann weiter in der Stuffenleiter der Formen aufsteigen, etwa wenn er von einem Tiere getrunken und verdaut wird. In diesem Falle ist die positive Richtung des Werdens klar. Es kann aber auch geschehen, dass der Wein verdirbt und zu Essig wird. Auch da kann der Stoff noch auf irgend eine Weise in die positive Richtung gelangen, etwa wenn der Essig von einem Tiere getrunken und verdaut wird. Bleibt er aber in der zunächst negativen Richtung, das heisst, wird er durch keinen Zwischenfall in die positive Richtung des Kreislaufs gezogen und bleibt sich selbst überlassen, so löst er sich so auf, dass die Wasserteile ausscheiden. Hier angelangt ist die Wasserhyle auf dem positiven Wege, Wein zu werden. Wenn Aristoteles sagt, der Essig löse sich in Wasser auf und aus diesem werde Wein, so ist das so gemeint: Die Wasserhyle hat wieder die positive Richtung erreicht, in welcher der Prozess des Werdens zum Weine führen **kann**, denn durch die Auslösung der Wasserhyle aus dem Essig ist diese dahin gelangt, von wo aus sie vorher die Form: Wein erreicht hat. Auch das Wasser kann natürlich durch einen Zwischenfall, etwa wenn es von einem Tiere getrunken und verdaut wird, direkt in eine höhere Form gelangen. Geschieht aber weder das eine (das Weinwerden) noch das andere (das direkte Aufsteigen in eine höhere Form), so bleibt das Wasser unter günstigen Bedingungen, und so lange diese anhalten, eben Wasser, unter ungünstigen Bedingungen aber bewegt es sich weiter in negativer Richtung, wie etwa durch Austrocknen oder Verdampfen, zur Urhyle zurück, um

von da aus wieder in die positive Richtung des Kreislaufs zu gelangen.

Das gilt von jeglichem Naturding. Wenn die Hyle im Menschen die höchste Naturform erreicht hat, so bleibt sie, wenn wir zunächst die physiologische Stoffwandlung ausser Acht lassen, in dieser Form solange, wie die dem Leben günstigen Bedingungen andauern. Hören aber diese auf, so entweicht die Form, der Mensch stirbt. Die Form vergeht nicht, denn vergehen heisst „in Etwas vergehen", aus der Form verstorbener Menschen wird aber keine andere Form, sondern sie hört auf zu sein, sie ist nicht mehr. Die ewige, abtrennbare Form Mensch vervielfältigt sich stets in eine Mehrheit aktueller Wesen je nach Massgabe des für die Empfängnis desselben disponierten letzten Stoffes. Die vorhandenen Exemplare des Menschengeschlechts stellen alle diese eine Form dar. Diese einig-einzige Form: Mensch ist ewig und abtrennbar, und wollten wir uns alle vorhandenen Individuen der Art: Mensch hinwegdenken, das heisst, den Fall fingieren, dass alle für die Form: Mensch disponierten Stoff-Aggregate diese ihre Disposition verloren hätten, alle Menschen also ausgestorben wären, so würde dieses einig-einzige Exemplar der Form: Mensch trotzdem aktuell existent bleiben. Eine jede feste Naturform, von der Aristoteles eine reale, vom Stoffe abtrennbare Form annimmt, existiert somit (wenn wir die Fiktion fallen lassen) wenigstens in einem Exemplar in actu, da sie ja sonst nicht dazu kommen könnte, ein Prinzip des Werdens zu sein, ihre Vervielfältigungen hingegen sind in diesem einen Individuum der Potenz nach existent und werden es der Aktualität nach immer wieder, so oft irgend ein Teil der Hyle im Kreislaufe der Natur die Disposition zur Empfängnis dieser Form erreicht hat. Das Entweichen der höchsten Form aus den für sie bereits disponiert gewesenen Stoffteilen, bedeutet aber nur im uneigentlichen Sinne den Rückgang zur Hyle in negativer Richtung, denn in Wahrheit setzt nach dem Erlöschen der Disposition zur bereits erreichten Form die Bewegung zur Wiedergewinnung dieser Disposition für dieselben Stoffteile in positiver Richtung sofort wieder ein. Nach der Auflösung des Leibes beginnen die Stoffteile den beschriebenen Weg von Neuem. Manche Stoffteile werden auf ihrem Rückwege zur Hyle in einer bestimmten Phase eine gewisse Zeit (die auch Jahrtausende umfassen kann) in der Auflösung aufgehalten, andere geraten durch Zwischenfälle wieder in die Disposition zur höchsten Form, manche aber gehen die negative Richtung bis zu Ende, bis zur Urhyle hin, um erst von hier aus wieder in die positive Richtung des Kreislaufs zu gelangen.

Berücksichtigen wir aber auch die physiologischen Vorgänge, welche Ernährung und Wachstum aller organischen Wesen, Pflanze, Tier und Mensch, mit sich bringen, so werden wir bald dessen inne, dass der Kreislauf der Hyle zur höchsten Naturform und wieder in entgegengesetzter und mannigfach komplizierter Richtung so lebhaft und so rasch vor sich geht, dass man geneigt ist, in diesem Ziele das Prinzip des gesamten Naturgeschehens anzusprechen.

Im Werden der Natur gibt es also nichts Widernatürliches (παρὰ φύσιν), Negatives, sondern die gesamten im Werden begriffenen Stoffteile bewegen sich, sei es unmittelbar im Progressus (πρὸ ὁδοῦ), sei es mittelbar, auf dem Umwege des Regressus zur Urhyle (εἰς τὴν ὕλην τὴν πρώτην), in der positiven Richtung auf die höchste Naturform. Alles Werden in der Natur fliesst zuletzt aus dem Vermögen, dem Drange der Urhyle, die ganze Stufenleiter der Naturformen zu durchlaufen. Und gerade dieser nimmer ersättliche Drang der Urhyle, in allen ihren Teilen die höchste Naturform zu erreichen, bewirkt es, dass die zur Empfängnis und zur vorübergehenden Bewahrung einer höheren Naturform disponiert gewordenen Stoffteile die Disposition früher oder später verlieren müssen, sie müssen den anderen, zu demselben Ziele hindrängenden Stoffteilen Platz machen. Ein jeder Auflösungsprozess bedeutet somit schon an sich ein positives Werden[1].

---

[1]) Kirchmann findet in diesem Kapitel so ziemlich das Gegenteil von dem oben dargestellten Gedankengang. Das ist die Folge davon, dass er Aufgabe und Leistung des siebenten Buches noch gründlicher als die des vorigen verkannt hat. In der nivellierenden, alle scharfe Prägnanz verwischenden Uebersetzung Kirchmanns wird aus diesem, gleich dem vorigen grundlegenden Buche der Metaphysik ein seichtes, unfruchtbares Gerede. — Wenn Aristoteles am Anfange dieses Buches sagt, er wolle aus der bisherigen Untersuchung die Summe ziehen, um ihr das Hauptziel seiner Aufgabe hinzuzufügen, so bezieht sich das darauf, dass er in diesem Buche die beiden Hauptprobleme: die Einheit der Definition und die Möglichkeit des Werdens, der endgiltigen Lösung zuführt. Schwegler hat also unstreitig Recht, wenn er diese Einleitung ausschliesslich auf das siebente Buch bezieht. Was Kirchmann dagegen sagt, beruht auf seiner falschen Auffassung der abtrennbaren Substanz in der Metaphysik, in der er stets die Gottheit angedeutet findet. Aristoteles spricht aber in der ganzen bisherigen Untersuchung nicht von der Gottheit. Die Untersuchung über die Gottheit im XI (XII) Buche kann keineswegs als das Hauptziel der Aufgabe der gesamten Metaphysik angesehen werden. Das Hauptziel der Metaphysik ist die Begründung des Reiches der Formen und ist mit dem siebenten Buche, durch die Lösung der beiden Probleme, von der diese Begründung abhängt, erreicht. Wenn Aristoteles dann noch den Beweis für das Dasein Gottes führt, kann man das schon deshalb nicht als Ziel der Metaphysik bezeichnen, weil ja dieser Beweis

Wir können jetzt das Verhältnis zwischen Physik und Metaphysik in der Frage des Werdens überblicken: Nach der Physik liegt das treibende Prinzip des Werdens im Urdoppelwesen des Metaxü, in der Geteiltheit der mit der Urqualität behafteten Materie. Auch in der Physik können wir von der Existenz der Formen sprechen, aber die Existenz hat etwa die Bedeutung, wie die Existenz der Kunstformen gegenüber der der Naturformen vom Standpunkte der Metaphysik. Die Form ist nicht für sich das Individuationsprinzip, also auch nicht das Prinzip des Werdens, jedenfalls nicht im höheren Masse als die Materie, da eben die Geteiltheit des in allen seinen Teilen als Vereinigung von Materie und Form in die Erscheinung tretenden Urwesens es ist, die das Prinzip des Werdens ausmacht, und den höheren Formen nur die Bedeutung einer logischen Orientierung zukommt, keineswegs aber die von Prinzipien des Werdens in solider Realität. Und auch die Hyle an sich hat in der Physik keine solide Realität. Wenn wir uns alle Formen hinwegdenken, auch die des Metaxü, dann bleibt auch für die Hyle keine Seinsmöglichkeit. Man kann daher nicht sagen, wie es oft gesagt wird, dass durch den Begriff des Seins dem Vermögen nach der Begriff der Materie bei Aristoteles sich in ein unfassbares Nichts verflüchtigt, wobei man an den soliden Begriff der Materie denkt, den Aristoteles seinen Untersuchungen in der Physik (in der man aber gleichwohl den Begriff der substanziellen Potenzialität gefunden haben will) zugrunde gelegt hat. In der Metaphysik wird zwar der Form ein höheres Sein zugeschrieben, als dem Stoffe, aber daraus darf nicht geschlossen werden, dass das potenzielle Sein der Hyle dieser den Charakter eines selbständigen Prinzips benimmt. Es verhält sich vielmehr so: In der Physik (soweit sie nicht Fragen anschneidet, um sie in die Metaphysik zu verweisen) hat die Frage nach dem Rangverhältnis von Materie und Form keinen Sinn, es gibt nur e i n Wesen, in dem beide Prinzipien gleich berechtigt sind. Das Prinzip des Werdens ist die Geteiltheit, in der beide Seiten des ureinen Wesens in gleicher Weise zum Ausdrucke kommen. In der Metaphysik hingegen kommt zwar der Form ein höheres Sein zu, weil sie die Ursache, das Prinzip des Werdens, ist, aber in Bezug auf die Selbständigkeit als Prinzip steht die Hyle der Form vollständig

auch schon in der Physik geführt worden ist. Der Beweis in der Metaphysik hat nur den Zweck, auch den Gottesbegriff vom neuen Standpunkte zu erfassen und ihn entsprechend zu modifizieren; worauf wir weiter unten des Näheren eingehen werden. —

gleich. Zwar sind auch in der Physik Form und Stoff als zwei selbständige Prinzipien des Seins zu betrachten, aber die Abtrennbarkeit der Form vom Stoffe, mit der die Metaphysik über die Physik hinausgeht, erhöht die Bedeutung eines jeden der beiden Prinzipien in Bezug auf die Selbständigkeit. Auch in der Physik reden wir von dem Drange des Stoffes nach der höheren Form, ist doch das eben der Sinn der speziellen Steresis, aber wir verstehen darunter das Streben, welches sich in der Geteiltheit und der Bewegungskapazität des Urwesens kundgibt. Wenn wir in der Physik von höherer Naturform sprechen, so meinen wir damit jene Ausdrucksform des einheitlichen Urwesens, welche durch eine grössere Kompliziertheit der Bewegung und der Lagerung der Stoffteilchen zustande kommt. Jetzt sehen wir nun, dass wir in der Metaphysik mit noch grösserem Rechte von einem Streben der Hyle, die ganze Stufenleiter der Formen zu durchlaufen, sprechen können, als in der Physik. Wenn wir oben die Frage aufwarfen: was setzen wir in der Metaphysik an Stelle der speziellen Steresis?, so sehen wir jetzt, dass wir hier diese gar nicht brauchen: Eine jede Naturform ist ein reales Prinzip des Werdens und die Urhyle hat an sich die Sehnsucht, sich diesen Prinzipien des Werdens in der Richtung nach dem höchsten derselben zu unterwerfen. Wir haben also hier ebenfalls drei Prinzipien, auch wenn wir sofort auf das Urproblem eingehen: Das Reich realer Formen, die Hyle und den auf die Formen als Prinzipien des Werdens gerichteten Drang der Hyle den wir, im Gegensatze zur speziellen, allgemeine Steresis (s. oben) nennen können.

Damit hat Aristoteles die endgiltige Lösung des Definitionsproblems vorbereitet, der er das folgende, letzte Kapitel (6) dieses Buches widmet. Er nimmt die Frage da auf, wo er die Diskussion derselben oben (Kap. 3) abgebrochen hat. Die Einheit der Definition wurde dort als Zahl-Einheit charakterisiert. Aristoteles geht nun auf diesen Gesichtspunkt näher ein, wobei er wieder Gelegenheit nimmt, gegen die Ideenlehre zu polemisieren, um seinen Standpunkt, der in der Metaphysik bei jedem Schritte vorwärts dem der Ideenlehre immer bedenklicher ähnlich wird, gegen diese genau abzugrenzen:

Es gilt nun die Frage betreffs der Definition und auch betreffs der Zahlen (auf deren Einheit wir die Einheit der Definition zurückgeführt haben): Was ist die Ursache des Eins-Seins? Denn bei

Allem, was mehrere Teile hat und nicht so eine Eins ist, wie im Bündel, sondern ein von den einzelnen Teilen unabhängiges Ganzes darstellt, muss es für dieses Eins-Sein irgend eine Ursache geben. Die Definition ist aber eine solche Eins. Was ist es nun, beispielsweise, das den Menschen zu einer Eins macht? Warum ist er ein Wesen, nicht viele, wie: ein Lebewesen und ein Zweifüssiges? Besonders aber nach denjenigen, welche ein Lebewesen an sich und ein Zweifüssiges an sich setzen (wie die Anhänger der Ideenlehre): Warum machen jene Wesen an sich nicht den Menschen aus, sodass der Mensch der Metexis nach nicht ein Mensch, sondern mehrere Menschen wäre, ein Lebewesen, ein Zweifüssiges und so fort? Diese Frage (die allerdings auch nach den Gegnern der Ideenlehre ihre Berechtigung hat) können die Anhänger der Ideenlehre nicht beantworten. Nach uns aber, die wir (nicht Dinge und Ideen von Dingen, sondern) Stoff und Form setzen, und zwar so, dass der Stoff ein Sein dem Vermögen nach, die Form hingegen ein Sein der Wirklichkeit nach darstellt, erscheint das Problem nicht unlösbar. Denn der Sinn dieser Frage ist kein anderer, als etwa wenn (wir die Fiktion setzten, dass) die Definition von „Gewand" „rundes Erz" wäre — wir können ja diesen Namen willkürlich als die Bezeichnung dieses Begriffs setzen. Die Frage würde sich da nach der Ursache richten, welche es bewirkt, dass (die zwei Momente) „rund" und „Erz" eine Eins darstellen (1—3). Das scheint aber durchaus keine unlösbare Frage zu sein, wenn ich darauf antworte, [die Ursache des Eins-Seins bestehe darin] dass das Eine (Erz) der Stoff ist, das Andere aber (rund) die Form. Was sollte denn bei Dingen, bei denen ein Werden stattfindet, die Ursache davon, dass das dem Vermögen nach Seiende ein der Wirklichkeit nach Seiendes geworden ist, Anderes sein, als eben dasjenige, welches in diesen das Werden bewirkt (ihr Prinzip des Werdens)? Denn davon, dass eine Kugel dem Vermögen nach eine Kugel der Wirklichkeit nach wird, gibt es keine andere Ursache, als die, dass eine jede von Beiden das Wesen der wahrhaften Kugel darstellt (4).

Damit hat Aristoteles einen neuen Gesichtspunkt eingeführt, den wir sofort als denjenigen erkennen, der uns den Satz von der Identität des Inhalts des Einzeldings mit dem des Wahrhaft-Seienden klarlegen soll, von dem aus Aristoteles seinen Standpunkt gegen die Ideenlehre abgrenzt und von dem er die Lösung der Frage nach der Einheit der Definition erwartet. Aristo-

teles fährt nun fort, diesen neuen Gesichtspunkt näher zu beleuchten:

Unter Hyle versteht man entweder eine gedachte oder eine sinnliche Hyle, und stets (bei diesen beiden Arten von Hyle) ist der Inhalt des Begriffs [des zusammengesetzten Einzeldings] einerseits Hyle (Sein dem Vermögen nach) andererseits aber das Sein der Wirklichkeit nach. So ist der Kreis eine ebene Gestalt [1]). Von solchen Seienden aber, bei denen es überhaupt keine Hyle gibt, weder eine gedachte noch eine sinnliche, ist ein jedes sofort eine Eins an sich (eine absolute Monas), sowie das Seiende an sich, das Dieses (die Substanz an sich: absolute Hyle oder absolute Form), das Qualitative, das Quantitative (und so fort alle Kategorieen). Weshalb denn auch weder das Seiende an sich, noch die Eins an sich zu dem Gebiete der Definition gehört. Und auch das Wahrhaft-Seiende ist unmittelbar eine Art Eins, ebenso wie das Seiende an sich. Aus diesem Grunde gibt es auch bei diesen Dingen keine andere Ursache dafür, dass sie eine Eins sind, oder dafür, dass sie überhaupt ein Seiendes sind, denn ein jedes von ihnen ist unmittelbar ein Seiendes und eine Eins, nicht so, als ob sie Teile einer, sie etwa umfassenden Gattung von Seienden oder von Eins-Seienden wären, auch nicht so, als ob sie ausser den Einzeldingen Getrennt-Seiende wären (5.6 bis ἕκαστα). Um dieser Aporie (der Frage nach der Ursache der Einheit: dem eigentlichen Problem der Ideenlehre: ἓν καὶ πολλά) zu begegnen, sprechen die Einen (die Platoniker) vom „Teilhaben" (der Dinge an der einheitlichen Idee), der Metexis, ohne aber sagen zu können, was die Ursache dieser Metexis, und was sie selbst eigentlich sei; Andere sprechen von einem „Zusammensein", so sagt Lykophron, die Wissenschaft sei ein Zusammensein von Wissen und Seele, Andere wieder sagen, das Leben sei eine Zusammensetzung oder Verbindung von Seele und Körper (und darin bestehe eben die Einheits-Natur des Naturdings). Aber das kann von

---

[1]) Die „Gestalt" ist hier eine gedachte Hyle, die „Ebenheit", die nirgends unterbrochene Geschlossenheit der Kreislinie, ist die Form. Wenn wir uns eine Linie in der Grösse der Peripherie des fraglichen Kreises denken, so haben wir bereits die Liniengestalt, aus der aber verschiedene Figuren werden können. Die Liniengestalt ist somit die Hyle des Kreises, der Kreis dem Vermögen nach. Erst wenn sich die Linie krümmt und dabei eben bleibt, das heisst, sich in eine Linie schliesst, an der jeder Punkt von einem gegebenen Punkte innerhalb der Umschliessung gleich weit entfernt ist, entsteht der Kreis der Wirklichkeit nach. —

allen Dingen so gesagt werden. Denn auch das Gesund-Sein ist ein Zusammensein oder eine Verbindung von Seele und Gesundheit, wie das Ehernes-Dreieck-Sein eine Zusammensetzung von Erz und Dreieck, und das Weiss-Sein eine solche von Oberfläche und Weiss ist (und das sind ja nicht-notwendige Merkmale, die gewiss nicht mit in die Einheit einzubeziehen sind). Die Ursache ihrer Verlegenheit aber ist, dass sie (diese Philosophen) für Vermögen und Wirklichkeit (indem sie diese Unterscheidung zwischen Stoff und Form übersahen) einen einigenden Begriff, zugleich aber auch das Unterscheidungskriterium suchten (was ihnen aber, eben weil sie das eigentliche Unterscheidungskriterium übersahen, nicht gelingen konnte 6.7). Es ist aber, wie bereits gesagt, der letzte Stoff und die Form (hier μορφή = εἶδος) ein und dasselbe, nur ist das Eine (der Stoff) das fragliche Ding dem Vermögen nach, das Andere (die Form) hingegen dasselbe Ding der Wirklichkeit nach[1]). Sodass es gleich ist, ob man nach der Ursache der Einheit oder des Eins-Seins fragt, denn ein jedes (Stoff und Form) für sich ist eine Eins, aber auch das dem Vermögen nach Seiende mit dem [dasselbe] der Wirklichkeit nach Seienden ist (da sie Beide einen und denselben Inhalt haben) irgendwie eine Eins. Die Ursache des Eins-Seins ist somit nichts Anderes, als dasjenige, welches [das zu definierende Ding] aus dem Vermögen in die Wirklichkeit bewegt. Dinge aber, die überhaupt keine Hyle haben, sind sämtlich schlechthin Eins (weil ihnen jedes Individuationsprinzip fehlt, und die Differenz von Vermögen und Wirklichkeit bei hylefreien Wesen nicht gesetzt werden kann. Sie stehen somit ausser jeder Definitionsmöglichkeit (8).

Damit hat Aristoteles die endgiltige Lösung der aufgeworfenen Probleme vom Standpunkt der Metaphysik vollzogen: Von absolut einfachen Wesen gibt es keine Definition, da die Definition das Prinzip des Werdens, die Ursache betreffen soll. Wenn ich nun bei solchen Wesen nach der Ursache frage, so muss die Frage lauten: Was ist die Ursache dafür, dass dieses Wesen ist? Genauer: Welche Ursache hat dieses Wesen aus dem Nichtsein ins Sein gerufen? Diese Frage ist aber ganz unzulässig. Es gibt eben keine

---

[1]) 8: Ἔστι δ', ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταὐτὸ καὶ δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. Der Text scheint hier verdorben zu sein, jedenfalls ist die Interpretation des Lateiners die einzig richtige: Est autem (ut dictum est) ultima materia et forma idem et unum, illa quidem potentiâ, haec vero actu.

Ursache für das nackte Sein, denn Alles, was an sich nichts mehr hat, als das nackte Sein, hat dieses unmittelbar (εὐθύς), ohne jegliche Ursache. Eine Ursache gibt es nur für das bestimmte Sein, was eben eine Zusammensetzung und ein Werden voraussetzt. Aristoteles geht hier deshalb so ausführlich auf diese Frage ein, weil die Frage nach der Grenze der Ursache hier den eigentlichen Kern des Problems bildet. Gäbe es eine Ursache für das nackte Sein, so würde die Einheitsfrage gar keine Schwierigkeit bieten. Man könnte einfach sagen: Die Form ist das Seinsprinzip der Hyle, die Hyle vermag die Einheit nicht zu stören, da sie ihr Sein der Form verdankt. Um dies deutlich zu machen, lässt hier Aristoteles die Polemik gegen die Ideenlehre und gegen die Auskunft Lykophrons zur Lösung der Einheitsfrage in die Darstellung einfliessen. Der Satz nämlich, dass es für das nackte Sein keine Ursache gibt, ist in der griechischen Philosophie niemals angezweifelt worden. Selbst die Neuplatoniker, welche unter jüdischem Einfluss in Gott das Seinsprinzip gesucht, haben dies durch die Lehre von der Emanation der Materie aus dem Geist getan und damit, wie wir sehen werden, in Wahrheit dem altgriechischen Grundsatze von der Unmittelbarkeit des nackten Seins nur einen verdeckten Ausdruck gegeben. Aristoteles pflegt daher Plato die Ueberflüssigkeit der Ideen immer wieder mit der Motivierung vorzurücken, dass sie nach seinem eigenen Eingeständnis keine Prinzipien des Werdens sind. Auf den möglichen Einwand, dass sie Prinzipien des Seins sind, braucht Aristoteles keine Rücksicht zu nehmen, das hat Plato nicht gesagt, und auch nicht sagen können. Wäre die Idee Prinzip des Seins, so würde die Einheit des Dinges, das an ihr teilnimmt, wohl begründet sein, aber Teilnehmen kann das nicht bedeuten, und da es auch nicht die Beziehung des Werdeprinzips bedeutet, so bedeutet es für Aristoteles eben nichts als ein Verlegenheitswort. Dasselbe gilt von Lykophron. Wenn er einen der beiden Komponenten, von denen ihm keiner Prinzip des Werdens ist, für das Prinzip des Seins des anderen erklären könnte, so müsste er nicht zu dem ebenso dunklen, wie unzulänglichen Begriff des Zusammenseins, der Synousia, seine Zuflucht nehmen. Demgegenüber weist Aristoteles darauf hin, dass sich der Einheitsgrund leicht finden lasse, wenn man an der Form als Prinzip des Werdens festhält und das Werden selbst so auffasst, wie es in der bisherigen Diskussion dargelegt worden ist:

Das Prinzip des Werdens ist die Form, und zwar so, dass ein jeder Teil der Hyle das Bestreben hat, allen Prinzipien des Werdens bis zur höchsten Form hinauf in geeigneter Disposition als Substrat zu dienen. Fingieren wir uns nun eine lebendige Masse in dem Momente, in welchem Sie die Form irgend eines Tieres empfangen soll, so würden wir diesen letzten Stoff wohl am Besten definieren, wenn wir statt eines langen Satzes einfach sagen würden: Dieser Stoff ist für die Form dieses bestimmten Tieres disponiert. Der letzte Stoff eines bestimmten Tieres ist aber in Wahrheit schon das Tier selbst, freilich nur dem Vermögen nach. Das Kind ist der letzte Stoff des Knaben, der Knabe der des Jünglings, dieser der des Mannes. Und überlegen wir das recht, so ist der Mensch, wie ein jedes andere im Werden begriffene Wesen, in jedem gegebenen Zeitpunkte der letzte Stoff seiner selbst im nächstfolgenden Zeitpunkte. Wir können also die Fiktion fallen lassen, wir definieren ja auch nie lebendige, zur Empfängnis einer bestimmten Tierform blos disponierte Masse, sondern stets ein bestimmtes Tier, oder irgend ein anderes Einzelding. Von jedem Naturding aber gilt es, dass sein letzter Stoff schon es selbst in potentia ist. Der letzte Stoff und das fertige Naturding sind in Wahrheit ein und dasselbe Ding, gleichsam zweimal, einmal in potentia und einmal in actu. Diese Doppelheit entspricht aber nur der Fiktion von einem von seinem Werdeprinzip getrennten letzten Stoffe, in der Wirklichkeit jedoch, wo der letzte Stoff nur zusammen mit seinem Prinzip des Werdens vorkommt, stellt ein jedes Naturding eine geschlossene Einheit dar. Denn, sagt Aristoteles, zwei Dinge, die ein und dasselbe sind, wenn auch das eine in potentia und das andere in actu, müssen doch irgendwie eins sein. Ein Ungeübter kann wohl zwei verschiedene Fleischarten leicht mit einander verwechseln, aber wie verschieden muss doch das Artprinzip des einen von dem des anderen sein, wenn in der Natur niemals eine Verwechslung vorkommt! Worin liegt aber die Verschiedenheit dieser beiden Fleischarten? — in der Verschiedenheit der Formen, für die sie als letzte Stoffe disponiert sind. Die letzten Stoffe verhalten sich also zueinander schon so, wie die Formen. Darin besteht nun die Identität des Inhalts des Einzeldings mit dem des Wahrhaft-Seienden, und darin besteht die Einheit des Einzeldings und die Einheit der Definition. Wenn es am Anfang der Untersuchung der Metaphysik heisst, dass es zwei Arten von Definitionen gibt, die eine mit, die andere ohne Stoff, von denen die zweite die eigentliche

Definition darstellt, so sehen wir jetzt, wie wir das zu verstehen haben: Nicht die Form, das Artprinzip, an sich, losgelöst vom Einzelding, ist der Inhalt der eigentlichen Definition, sondern das Artprinzip in seiner Wirksamkeit als Prinzip des Werdens. Auch die Definition des Stoffes haben wir nicht so zu verstehen, als ob es sich dabei um den Stoff ohne Rücksicht auf das Artprinzip handelte, sodass etwa ein und dieselbe Definition den Stoff zweier Arten einer und derselben Gattung, wie etwa zwei verschiedene Fleischarten, umfassen könnte, sondern den letzten, für ein bestimmtes Artprinzip disponierten Stoff. Kurz: wir haben ein und dieselbe Definition zu verstehen, nur ist sie das eine Mal die Definition des Dinges in actu, das andere Mal die Definition desselben Dinges in potentia. Das Ding aber bildet gleichwohl eine Einheit. Damit ist auch der Standpunkt Aristoteles gegen die Ideenlehre abgegrenzt: Der Vorzug der Form besteht nicht darin, dass sie, wie die Idee, ausserhalb des Naturdings ist, sondern gerade darin, dass sie demselben, als sein Prinzip des Werdens, innewohnt. Zur Wahrung der Realität der Naturformen bedarf es nicht des wirklichen getrennten Seins, wie sie Plato für die Ideen annimmt, dazu genügt die Abtrennbarkeit derselben. Die abtrennbare, aber dem Stoffe innewohnende Artform bildet den Inhalt der eigentlichen Definition.

Damit ist die eigentliche Aufgabe der Metaphysik in der Hauptsache gelöst. Es bleibt nur noch die Behandlung des Gottesbegriffs, eine Aufgabe, der Aristoteles das elfte Buch der Metaphysik widmet[1]).

[1]) Das VIII. Buch bringt eine ausführliche allgemeine Erörterung der Begriffe „Vermögen“ und „Wirklichkeit“, und ist das Wesentliche, soweit dies mit unserer Aufgabe zusammenhängt, in unserer Darstellung berücksichtigt worden. Das IX. Buch behandelt die Beziehungsformen und steht nur in losem Zusammenhange mit den Grundproblemen der Metaphysik. Das X. Buch unterbricht noch mehr als das vorige den Zusammenhang. Die Kapitel 1—8 bringen Wiederholungen aus den Büchern II, IV und V der Metaphysik; die Kapitel 9—12 im Wesentlichen Wiederholungen aus der Physik. In 2, 3 wird die Lehre von der Potenzialität der Materie berücksichtigt. Das ganze Buch ist vielleicht nur die Kompilation eines Schülers, oder Aufzeichnungen Aristoteles zum Zwecke eines mündlichen Vortrags. Die Bücher XII und XIII bringen eine zusammenfassende Kritik der Ideen- und Zahlenlehre und sind im besten Falle nur ein Nachtrag zur Metaphysik. — Es wäre noch über die Stellung der für unsere Aufgabe wichtigen Schrift über die Seele zu sprechen, doch liegt es in unserer Disposition, diese Frage in der Einleitung zum Buche über Psychologie und Erkenntnislehre zu behandeln. —

IV. Der Gottesbegriff in Physik und Metaphysik.

Um den Vergleich zwischen Physik und Metaphysik in Bezug auf den Gottesbegriff vollständig durchzuführen, müsste hier auch auf den Beweis Aristoteles für das Dasein Gottes eingegangen werden. Doch gehört diese Aufgabe in das Buch über die vier Postulate. Zum Verständnis des folgenden Buches über die Attributenfrage ist es jedoch unerlässlich, wenigstens auf die verschiedene Bedeutung des Begriffs: Gott in Physik und Metaphysik schon hier einzugehen:

Auf die Widersprüche im Gottesbegriff Aristoteles hat man schon im Altertum hingewiesen. Cicero fasst die Vorwürfe zusammen:

„Bald teilt er (Aristoteles) alle Göttlichkeit einem Verstande zu, bald sagt er, die Welt selber sei Gott, bald aber setzt er der Welt ein anderes Wesen vor, dem er die Aufgabe zuerteilt, vermittels einer gewissen Kreisbewegung die Bewegung der Welt zu leiten und zu erhalten. Ferner sagt er, Gott sei die Glut des Himmels, ohne einzusehen, dass der Himmel einen Teil der Welt ausmacht, den er anderwärts doch selbst als Gott bezeichnet hat. Aber, wie kann sich denn jener göttliche Sinn des Himmels in solcher Geschwindigkeit erhalten? Und dann: Wo sollen denn jene so vielen Götter sein, wenn wir auch den Himmel zu den Göttern zählen? Wenn er aber ebendenselben Gott ohne Körper sein lassen will, so beraubt er ihn allen Sinnes und aller Einsicht. Wie soll er ferner die Welt bewegen, wenn er eines Körpers entbehrt? Oder: wie kann er, in ewiger Bewegung begriffen, ruhig und glücklich sein?“ [1]).

Die meritorischen Einwände Ciceros gegen den geistig-transszendenten Gottesbegriff Aristoteles sind ein eklatantes Zeugnis römisch-heidnischer Verstocktheit und Gedankenträgheit, die von der

---

[1]) De Natura Deorum I, 13, Aristot. Opera Bd. IV, Fragmenta, S. 39, No. 28 (48): . . . Modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo quendam alium praeficit mundo eique eas partes tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur. Tum coeli ardorem deum dicit esse, non intelligens coelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designarit deum. Quomodo autem coeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest? Ubi deinde illi tot dii, si numeramus etiam coelum deum? Quum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat et prudentia. Quo porro modo mundum movere carens corpore, aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest?

Materie sich nicht zu befreien und ihrem Gottesbewusstsein ohne handgreifliche Substanz keine Beruhigung zu verschaffen vermag. Aber die Widersprüche, die er in der Formulierung des Gottesbegriffs bei Aristoteles findet, bestehen in der Tat und erheischen Aufklärung. Um diese Widersprüche auszugleichen, müssen wir zunächst von den gelegentlichen Erwähnungen des Begriffs: Gott an zahlreichen Stellen der Schriften Aristoteles absehen, wo wir kein Recht haben, ihn meritorisch beim Wort zu nehmen. Unter diesen gibt es solche, wo Aristoteles den gangbaren Begriff: Gott, ohne Rücksicht auf seine eigene meritorische Ansicht, einfach als Beispiel verwendet, wie wenn er, gleich nach der Erörterung des Gottesbegriffs als eines unbewegten Bewegenden, Gott als Beispiel für ein Bewegtes anführt (Phys. VIII, 8, 1). Hier, wie an anderen ähnlichen Stellen[1]), hält sich Aristoteles an die gewöhnliche Vorstellung von Gott, ebenso wie er sich oft auch auf polytheistische Vorstellungen einlässt. An anderen Stellen freilich schliesst sich die gelegentliche Erwähnung an eine der meritorischen Formulierungen an[2]). Entscheidend für diese selbst sind jedoch nur die meritorischen Untersuchungen in der Physik (nat. ausc. VIII, 3 f. und de caelo I, 4; II, 1. 3) und in der Metaphysik (Buch XI). Hier ergibt sich in der Tat eine prägnante Verschiedenheit in der Formulierung des Gottesbegriffs: Die Physik lehrt den immanenten, die Metaphysik den transszendenten Gottesbegriff. Es liegt nun nahe, anzunehmen, dass die Verschiedenheit in der Substanziierung des Gottesbegriffs aus der Differenz der beiden Standpunkte fliesst. Und gehen wir dieser unserer Vermutung nach, so gelangen wir bald zur Einsicht, dass der Gottesbegriff in Physik und Metaphysik die letzte systematische Konsequenz der beiden Anschauungsweisen darstellt:

In Beiden, in der Physik und in der Metaphysik, erscheint der Gottesbegriff als eine Potenzierung des Begriffes: Form. Ist

---

[1]) Eth. Nicom. I, 6, 3 und Metaphys. VI, 1, 2: Gott als Beispiel einer Substanz in demselben Sinne, wie Mensch; Metaph. III, 24, 1 und de anima I, 1, 5: Gott bildet, wie jedes andere Lebewesen, ein Ganzes (ὅλον); s. auch Eth. Eud. VII, 10, 15; 15, 15; Fragm. 338, 1. —

[2]) Gott als Bewegungsprinzip: Eth. Eud. II, 6, 3; VII, 14, 21; de mundo 6 und 7, wo Aristoteles vom Begriff: Gott als Bewegungsprinzip ausgehend die Volksreligion in diesem Sinne zu allegorisieren sucht; de Xenophane, 3 und 4; Fragm. S. 340, 23 u. — Gott als Verstand: Fragm. S. 55, 2 und vielleicht auch Topik V, 6, 2. —

die Naturform ein blos logisches Gebilde, dann ist die Potenz dieser Form ein vom Sinnlichen zwar verschiedenes, aber nicht getrennt existierendes reales Prinzip als kosmisches Bewegungsprinzip. Es gibt also im Grunde nichts mehr Reales, als das Urwesen, das eine unzertrennliche Einheit von zwei selbständigen Prinzipien: Hyle und Urqualität (Bewegungskapazität), bildet. Die Potenzierung besteht in der Uebersetzung des Logischen ins Reale. Ist aber auch schon die Naturform etwas vom Sinnlichen abtrennbar, wenn auch nicht getrennt existierendes Reales, so potenziert sie sich im Gottesbegriffe zu einem, getrennt von allem Sinnlichen existierenden Wesen, welches reiner Verstand, abstraktes, transszendentes Denkvermögen ist. Der Grund dieser Parallele liegt aber nicht allein, wie es scheinen könnte, in dem besonders bei Aristoteles systembildenden Prinzip der Symmetrie, sondern viel tiefer, in dem potenzbildenden Exponenten: Nicht als Seinsprinzip, sondern ausschliesslich als Prinzip des Werdens kommt Gott in Betracht, das ist der Exponent des Gottesbegriffs in Physik und Metaphysik. Hätte Aristoteles daran gedacht, auch nur denken können, Gott als Seinsprinzip zu suchen, so hätte er auch vom Standpunkte der Physik dazu gelangen können, ja gelangen müssen. Die von Aristoteles in der Physik gewonnene Einsicht, dass der Stoff in die Definition, in die Gedankenform, nicht eingeht, drängt schon aus eigener Kraft auf ein, getrennt von allem Sinnlichen existierendes rein geistiges Seinsprinzip. Aber dieser Weg war Aristoteles, wie allen heidnischen Philosophen, von vornherein abgeschnitten. Darin gleicht die heidnische Philosophie vollständig der heidnischen Religion. Aristoteles sucht beide Male nur ein Prinzip des Werdens, daher die symmetrisch straffe Parallele. In der Physik ist das Prinzip des sichtbaren Werdens die Geteiltheit des Stoffes, beim Rückgang auf die Urhyle gelangen wir auf die Urqualität, auf die Bewegungskapazität. Zur Sprengung der Immanenz fehlt hier jeder Angriffspunkt, ein solcher wäre hier nur dann gegeben, wenn wir beim Urproblem über das Werden hinausgingen und auch für das Sein eine Ursache suchten. In der Metaphysik liegt dieser Angriffspunkt in der Abtrennbarkeit der Naturformen. Gäbe es niemals und nirgends transszendentes, von aller Sinnlichkeit getrenntes Sein, so wäre die Abtrennbarkeit ein imaginärer Begriff. Die Immanenz muss deshalb gesprengt und Gott als transszendent erfasst werden. Die Form wird hier als eine Offenbarung des Göttlichen aufgefasst (Metaph. V, 1, 6), das Göttliche, das sich in den Körpern

immanent offenbart, muss an sich transszendent existent sein. Musste aber auch die Schranke der Immanenz in der Metaphysik durchbrochen, so musste die Schranke zwischen Werden und Sein auch hier respektiert werden. Ja, in der näheren Diskussion dieses Gegenstandes, im Buche über die Postulate, werden wir sehen, dass die ganze Erscheinung der zwei Standpunkte in der Philosophie Aristoteles zuletzt darauf zurückzuführen ist, dass er in der Realisierung des Prinzips des Werdens über Plato hinausging, in der Unmittelbarkeit des Seins in allem Seienden hingegen auf dem allgemein griechischen Standpunkte stehen blieb.

Wie haben wir uns nun diese Erscheinung zu erklären? Hat Aristoteles mit Bewusstsein und Absicht zwei verschiedene, in gewissem Sinne geradezu entgegengesetzte Systeme, gleichsam zur Auswahl, aufgestellt? War sich Aristoteles dessen bewusst, dass er zwei grundverschiedene Weltanschauungen entwickelt? In dieser schroffen Zuspitzung hat sich Aristoteles die Frage gewiss nicht vorgelegt. Wenn wir uns aber aus den vorliegenden Lehrschriften des Philosophen erst einmal überzeugt haben, dass tatsächlich zwei objektiv verschiedene Weltanschauungen vorliegen, sodass die Erscheinung selbst von der Beantwortung der literarischen Frage nach dem subjektiven Bewusstsein desselben in keiner Weise abhängig ist, so wird uns die Behandlung dieser Frage vielleicht einigen Aufschluss bringen, dessen Erkenntniswert über ihre literarische Relevanz hinausgeht. Wir erinnern uns der bereits oben unterstrichenen Stelle am Anfange des fünften Buches der Metaphysik. Aristoteles sagt da mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, dass die Physik, so sehr sie auch an manchen metaphysischen Fragen berechtigtes Interesse nimmt, über die Grenze des Sinnlich-Beweglichen nicht hinausgehen kann. Für die Physik, sagt dort Aristoteles, genügt es, das Wahrhaft-Seiende nur dem Begriffe nach zu setzen, sie gleicht darin den anderen Wissenschaften, die das Wahrhaft-Seiende nur als Hypothesis (ὑπόθεσις) aufstellen[1]. Es

---

[1]) Metaphysik V, 1,1: . . . καὶ ὅλως δὲ πᾶσα ἐπιστήμη διανοητικὴ ἢ μετέχουσά τι διανοίας περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἢ ἀκριβεστέρας ἢ ἁπλουστέρας. Ἀλλὰ πᾶσαι αὗται περὶ ὄν τι, καὶ γένος τι (das Gattungsprinzip und das Allgemeine) περιγραψάμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἁπλῶς οὐδὲ ᾗ ὄν, οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν οὐθένα λόγον ποιοῦνται· ἀλλ' ἐκ τούτου αἱ μὲν αἰσθήσει ποιήσασαι αὐτὸ δῆλον, αἱ δὲ ὑπόθεσιν λαβοῦσαι τὸ τί ἐστιν, οὕτω τὰ καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα τῷ γένει περὶ ὅ εἰσιν ἀποδεικνύουσιν ἢ ἀναγκαιότερον ἢ μαλακώτερον . . . . . ῦ: Ὅτι μὲν οὖν ἡ

ist dies ein Standpunkt, wie man ihn auch bei modernen Naturforschern findet: Der Naturwissenschaft genügt es vollständig, die Seele des Menschen als eine hypothetische Hypostase zu setzen, die wirkliche Existenz einer Seele ausserhalb des Leibes und unabhängig von demselben hat die Naturwissenschaft nicht nur keinen Grund zu behaupten, sie muss vielmehr eine solche von ihrem Standpunkte aus ablehnen. Gleichwohl geben dieselben Naturforscher ihre Ansichten von der realen Existenz der Seele unabhängig von aller Sinnlichkeit nicht auf. Man darf hier daran erinnern, dass dies in gewissem Sinne auch der Standpunkt Kants ist. Das führt uns nun darauf, dass Aristoteles im Grunde auch in der Physik auf dem Boden Platos steht. Aristoteles gibt den Standpunkt der Physik ebensowenig für den Standpunkt Platos aus, wie den der Metaphysik. Aber objektiv genommen dürfen wir sagen, dass Aristoteles in der Physik ebenso unter dem Einflusse der Ideenlehre Platos steht, wie in der Metaphysik. Nur dass er von Plato in der Physik im Sinne der modernen, in der Metaphysik hingegen im Sinne der alten Interpretation der Ideenlehre beeinflusst worden ist. Der Gegensatz zwischen den beiden Standpunkten ist somit letzlich der Gegensatz zwischen der mythischen und der modernen Ideenlehre. Und müssen wir auch dabei von der spezifischen kritischen Bedeutung der modernen Ideenlehre absehen, so bleibt diese Erkenntnis für den Fortgang unserer Untersuchung bedeutsam und aufschlussreich genug. Zumal bei manchen jüdischen Philosophen das kritische Moment nicht ganz fehlt.

Ist es schon durch das Gesagte hinreichend plausibel gemacht, dass sich Aristoteles bei der Aufstellung der beiden Gesichtspunkte der Divergenz derselben bewusst war, so können wir überdies auf eine Stelle hinweisen, in welcher Aristoteles die beiden verschiedenen Anschauungsweisen mit aller wünschenswerten Deutlichkeit als solche einander gegenüberstellt. Zum Schlusse der oben dargestellten metaphysischen Untersuchung in der Physik sagt Aristoteles:

„Das ist der eine Weg [die Schwierigkeit zu beheben], der andere Weg aber ist der, dass ein und dasselbe einerseits dem Vermögen nach, andererseits aber der Wirklich-

---

φυσικὴ θεωρητική τίς ἐστι, φανερὸν ἐκ τούτων. 'Αλλ' ἔστι καὶ ἡ μαθηματικὴ θεωρητική . . . . Εἰ δέ τί ἐστιν ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερὸν θεωρητικῆς τὸ γνῶναι. Οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινητῶν γάρ τινων ἡ φυσική), οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. —

keit nach gesagt (definiert) werden kann. Das aber ist anderwärts viel genauer auseinandergesetzt worden"[1]).

Aristoteles sagt also, dass die beiden Probleme von der Möglichkeit des Werdens und der Definitionseinheit, welche hier durch die Einführung des Begriffs der speziellen Steresis gelöst worden sind, noch auf andere Weise gelöst werden können, und zwar durch den Gesichtspunkt, dass ein und dasselbe Ding sowohl dem Vermögen nach wie der Wirklichkeit nach gesagt werden könne. Wir erinnern uns nun, dass dies die letzte Formulierung der Lehre vom Sein dem Vermögen nach in der Metaphysik (VII, 6 Schluss) ist, durch welche die endgiltige Lösung der Probleme des Werdens und der Definition herbeigeführt wird. Es kann daher gar keinem Zweifel unterliegen, dass Aristoteles in der oben zitierten Stelle der Physik die Lösung dieser Probleme in der Metaphysik im Auge hat. Wir finden auch sonst keine andere Stelle in den Schriften Aristoteles, wo diese beiden Probleme ausführlich diskutiert und durch den hier genau formulierten Lehrsatz gelöst worden wären (s. Schlussanmerkung).

Nimmt man noch hinzu, dass, wie bereits oben erwähnt, durch diese sachlich plausible und literarisch hinreichend begründete Auffassung alle Schwierigkeiten verschwinden, welche zur Konstatierung eines, das gesamte System der Philosophie Aristoteles durchziehenden Widerspruchs geführt haben (s. Schlussanmerkung), so wird man sich dieser Auffassung, trotz aller, keineswegs zu leugnenden Bedenklichkeit, anschliessen können. Das Bedenkliche liegt in der Erhebung des Widerspruchs zum System. Man wird sich aber der Ueberlegung nicht entziehen können, dass der Widerspruch als System sich leichter ebnen lässt, als der Widerspruch im System. Wie dem aber auch sein mag: Die objektive Tatsache, dass wir es in den uns vorliegenden Lehrschriften Aristoteles mit zwei verschiedenen Anschauungsweisen zu tun haben, ergibt sich, unabhängig von all diesen Erwägungen, aus unserer Darstellung und wird sie sich uns im

---

[1]) Phys. I, 8,8: Εἷς μὲν δὴ τρόπος οὗτος. ἄλλος δ' ὅτι ἐνδέχεται ταυτὰ λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν. τοῦτο δ' ἐν ἄλλοις διώρισται δ' ἀκριβείας μᾶλλον. —

Die eingeklammerten Worte in unserer Uebersetzung dieser Stelle sind nach der richtigen Interpretation des Lateiners hinzugefügt: Unus igitur dubitationis solvendae modus hic est. Alius autem est: quoniam eadem dici possunt secundum postetatem (sonst: potentiam) et secunuum actum: Hoc vero in alliis libris magis exquisite definitum est. —

Verlaufe dieser Schrift aus verschiedenen Gesichtspunkten aus immer wieder bestätigen.

Anmerkung.

Die Hauptschwierigkeit im System Aristoteles besteht nach der einstimmigen Ansicht aller Interpreten in der Substanzfrage in Komplication mit der Frage nach dem Verhältnis von Form und Stoff und nach der richtigen Definition. Biese, Philos. d. Arist. I, 56f., Rassow, Arist. de notionis definitione doctrina, S. 57f., Hertling, Materie und Form bei Aristoteles, S. 43f., schlagen verschiedene Lösungen vor; Ritter, Geschichte der Philosophie III, S. 130, Heyder, Vergleich der aristot. und der hegl. Dialektik, S. 180, 183 f., Bonitz, Aristot. Metaph. II, S. 569, Schwegler, Aristot. Metaph. III, S. 133 und Zeller, der S. 308—313 und 345—48 die ganze Diskussion dieser Frage zusammenfasst, kommen zum Resultate, dass wir es hier mit einem unlösbaren Widerspruch im System Aristoteles zu tun haben. Zeller, S. 311, sagt: „Er (Aristoteles) sagt ohne jede Beschränkung, dass alles Wissen in der Erkenntnis des Allgemeinen bestehe, und ebenso unbedingt, dass nur dem Einzelnen Substantialität zukomme. Und wenn man sich auch mit der ersten von diesen Aussagen auf die Sinnenwelt beschränken wollte (die Auskunft Hertlings), würde ihre Unvereinbarkeit mit der zweiten dadurch nicht gehoben. Das Wissen soll ja nicht deswegen auf das Allgemeine gehen, weil wir unfähig sind, das Einzelne als solches vollständig zu erkennen; das Allgemeine soll vielmehr umgekehrt, trotzdem, dass das Einzelne und Sinnliche uns bekannter ist, deshalb den alleinigen Gegenstand des Wissens im strengen Sinne bilden, weil es an sich selbst ursprünglicher und erkennbarer ist, weil ihm allein die Unwandelbarkeit zukommt, welche dasjenige haben muss, was Gegenstand des Wissens sein soll. Dann lässt sich aber der Folgerung nicht ausweichen, dass ihm im Vergleiche mit dem sinnlichen Einzelding auch die höhere Wirklichkeit zukommen müsste. Und wir werden ja auch finden, dass jenes nur durch die Verbindung der Form mit dem Stoffe entstehen soll. Wie aber dem, was aus Form und Stoff, aus Wirklichem und aus blos Möglichem zusammengesetzt ist, eine höhere und ursprünglichere Realität zukommen könnte, als der reinen Form, wie diese in den allgemeinen Begriffen erkannt wird, dem Wirklichen, das durch kein blos Mögliches beschränkt ist, lässt sich nicht absehen. Es bleibt daher schliesslich doch nur übrig, an diesem Punkte nicht bloss eine Lücke, sondern einen höchst eingreifenden Widerspruch im System des Philosophen anzuerkennen. Die platonische Hypostasierung der allgemeinen Begriffe hat er beseitigt, aber ihre zwei Voraussetzungen: dass nur das Allgemeine Gegenstand des Wissens sei, und dass die Wahrheit des Wissens mit der Wirklichkeit seines Gegenstandes gleichen Schritt halte, lässt er stehen; wie ist es möglich, beides in widerspruchsloser Weise zu vereinigen"? Dieselbe Frage wirft Zeller S. 344f. auf. S. 345: Es liegt daher eine Schwierigkeit, ja ein Widerspruch vor, welcher die tiefsten Grundlagen des Systems zu erschüttern droht . . . die Auskunft (Aristoteles) jedoch, dass der Stoff eben in einer anderen Weise Substanz sei, als die Form, diese in Wirklichkeit, er nur der Möglichkeit nach, ist sehr unzureichend, denn was sollen wir uns unter einer

blos potentiellen Substanz, einem Anundfürsichseienden, welchem die Wirklichkeit noch fehlt, denken“? . . . S. 348: „In allen diesen Schwierigkeiten stellt sich das gleiche heraus, was wir früher bei der Betrachtung des Substanzbegriffs bemerken konnten: dass in der aristotelischen Metaphysik verschiedenartige Gesichtspunkte verknüpft sind, deren widerspruchslose Vereinigung ihrem Urheber nicht geglückt ist. Einerseits hält er an dem sokratisch-platonischen Grundsatz fest, dass das wahre Wesen der Dinge nur in dem liege, was in ihrem Begriff gedacht wird; dieses ist aber immer ein Allgemeines. Andererseits erkennt er doch an, dass dieses Allgemeine nicht ausser den Einzelwesen dasei, und er erklärt daher diese für das Substantielle. Wie aber beide Behauptungen zusammen bestehen können, dies weiss uns Aristoteles nicht zu sagen, und so entstehen die oben berührten Widersprüche: dass bald die Form, bald das Einzelwesen, welches aus Form und Stoff zusammengesetzt ist, als das Wirkliche erscheint, dass der Stoff Wirkungen hervorbringt, welche sich dem blos Potentiellen unmöglich zutrauen lassen, dass derselbe zugleich das unbestimmt Allgemeine und der Grund der individuellen Bestimmtheit sein soll u. s. w. Wenn daher die aristotelische Lehre über Stoff und Form, Einzelnes und Allgemeines, schon bei den griechischen Peripatetikern, in noch weit höherem Grade im Mittelalter, die verschiedensten Auslegungen erfahren und zu den entgegengesetztesten Behauptungen Veranlassung gegeben hat, so können wir uns darüber nicht wundern.“ — In dieser Hauptschwierigkeit wurzeln auch die anderen Schwierigkeiten, auf die Zeller in seiner Darstellung der Philosophie des Aristoteles hinweist: S. 205—6 Anm.: In der Lehre von der Substanz zeigt es sich, wie fliessend die Grenze zwischen Gattungs- und Eigenschaftsbegriff bei Aristoteles sei. S. 211,2 wird auf den Widerspruch hingewiesen, der sich in der Definitionsfrage daraus ergibt, dass viele Dinge ohne Angabe ihres Stoffes nicht definiert werden können; die Auskunft Aristoteles in Metaph. VII, 10, dass die eigentliche Definition nur das Artprinzip, nicht das Einzelne enthält, wird mit dem Hinweise darauf abgelehnt, dass schliesslich auch die Art ohne einen bestimmt qualifizierten Stoff unmöglich ist. S. 345—46 Anm. wird darauf hingewiesen, dass Aristoteles in der Metaph. VII (VI), 3 das Allgemeine und die Gattung aus dem Wahrhaft-Seienden ausschliesst. Dazu kommen noch schwierige Fragen, die mit der Hauptschwierigkeit in entfernterer Verbindung stehen: S. 318,3 verweist Zeller darauf, dass die Steresis als Prinzip des Werdens „nur in dem kleinen Teil der hergehörigen Stellen besonders aufgeführt“ wird, wobei Phys. I,7 und einige Stellen aus den ersten fünf Kapiteln des XII (XI) Buches der Metaphysik zitiert werden, die zur Diskussion des Gottesbegriffs in keiner systematischen Beziehung stehen und auch gar nicht zur eigentlichen Diskussion der Metaphysik gehören. S. 339,3 wird auf die Schwankungen hingewiesen, die wir bei Aristoteles in der Frage des Individuationsprinzips finden; s. auch S. 343,2; S. 340,6—42 wird die Frage nach der individuellen Form diskutiert, welche mit der vorigen Frage im Zusammenhange steht. —

Die Lösung all dieser Schwierigkeiten und die Klärung der Einzelfragen haben sich in unserer Darstellung von selbst ergeben. Allerdings nicht allein auf Grund der Zweiteilung der Philosophie Aristoteles. In der Diskussion dieser Fragen hat man die Bestimmungen Aristoteles über die Form als Prinzip des Werdens, wie über den Begriff „letzter Stoff“ viel zu wenig berücksichtigt;

über erstere s. Zeller S. 256. Aber die Teilung der Aeusserungen in den Schriften Aristoteles nach den zwei Gesichtspunkten ist der Schlüssel zur Lösung all dieser Fragen. Dabei muss man stets auf den Faden der Hauptdiskussion achten. Einzelne versprengte Partieen und auch Sätze kommen auch in dem von der Haupttendenz abweichenden Sinne vor. Es handelt sich eben nicht um eine mechanische literarische Zweiteilung der Schriften Aristoteles, sondern darum, dass Aristoteles überall da, wo seine Ausführungen auf die Fundamentierung der Naturwissenschaft gerichtet sind, einen anderen Standpunkt einnimmt, als an jenen Stellen, welche auf die Fundamentierung der ersten Philosophie gerichtet sind. Die Hauptstelle für die Entwickelung des ersten Standpunkts sind die naturwissenschaftlichen Werke, für die des zweiten die bezeichneten Partieen der Metaphysik.

Dass in der Metaphysik oft Stellen im Sinne des Standpunktes der Physik vorkommen, erklärt sich übrigens auch daraus, dass in der Metaphysik mehrere fremde Partieen Platz gefunden haben.

Ebenso finden sich in den naturwissenschaftlichen und logischen Werken Anklänge an die Lehre der Metaphysik, wie wir ja selber auf solche Stellen hingewiesen haben. Dabei handelt es sich aber entweder um einen Hinweis auf die Ausführungen der Metaphysik oder um ein Beispiel, nicht um den meritorischen Standpunkt. Auch muss man darauf achten, die akzidentelle Dynamis nicht mit der substanziellen zu verwechseln; nur letztere allein macht den spezifischen Standpunkt der Metaphysik aus. Auch pflegt Aristoteles zuweilen die logische Möglichkeit ebenfalls mit δύναμις zu bezeichnen. So muss Metaphys. II, 6,4 δυνάμει in dem logischen Sinne von δυνατόν verstanden werden. In der zehnten Aporie war die Frage, ob eines der Prinzipien dem anderen akzidentell gehört, hier ist die Frage, ob alle δυνάμει, d. h. „möglich“, oder anders, etwa „an sich möglich“ oder „notwendig seiend“ sind. Gegen die Uebersetzung von Bender und Kirchmann, dass es sich hier um die Frage handelt, ob alle Prinzipien nur potenziell seiend sind, spricht entschieden die unbestimmte Ausdrucksweise Aristoteles: ἤ τιν' ἕτερον τρόπον und weiter: εἰ μὲν γὰρ ἄλλως πως, das spricht dafür, dass es mehrere Seinsmodi ausser der Dynamis gibt, von der Dynamis als Potenzialität gibt es aber nur einen Gegensatz: die Energie, die Aktualität. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass Aristoteles hier an die logische Tafel denkt, die er in de interpret., 13 aufgestellt hat und hier nicht wiederholen möchte. —

Ueber die Stellung von de anima wird, wie bereits bemerkt, noch besonders zu reden sein. Im übrigen hat ja Zeller selbst richtig gesehen, dass es sich um verschiedenartige Gesichtspunkte handelt, und auch in der Auskunft Hertlings ist ja angedeutet, dass für die Erkenntnis der Körperwelt, also für die Naturwissenschaft, ein anderer Standpunkt massgebend ist. Es handelte sich aber darum, diese beiden Gesichtspunkte in der Diskussion der Probleme bei Aristoteles in systematischer Darstellung einerseits objektiv durchzuführen, andererseits aber auch die subjektive Möglichkeit dieser beiden Gesichtspunkte bei Aristoteles plausibel zu machen. Dies glauben wir durch die Hervorhebung der Stelle von der Hypothesis erreicht zu haben. Bei Zeller, der diese Stelle S. 279,2 zitiert, kommt die eigentliche Bedeutung der Hypothesis gar nicht zur Geltung. —

Was die zweite Stelle, Phys. I, 8,8 (der de gen. I, 3,3 korrespondiert), die wir zur Begründung unserer Ansicht, dass Aristoteles mit Bewusstsein zwei ver-

schiedene Gesichtspunkte zur Betrachtung der Welt aufgestellt hat, angeführt haben, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass sie sich auf die Metaphysik bezieht. Das διώρισται spricht nicht dagegen, da bei der Niederschrift der Physik auch die Metaphysik bereits (für die mündlichen Vorträge) schriftlich fixiert, wenn auch nicht ausgearbeitet war, was man von ihr übrigens auch jetzt noch sagen kann. Ueberhaupt verweisen die Schriften Aristoteles so vielfach aufeinander, dass man mit Recht von einer gleichzeitigen Redaktion aller Lehrschriften spricht (ein Beispiel dafür in der jüdischen Philosophie ist der grösste Aristoteliker der nachmaimunischen Perjode: Gersonides). Auch Zeller, S. 127—28 A., sagt von unserer Stelle, dass man an eine der verlorenen Schriften nicht denken könne, weil diese (von welchen diejenigen, die hier zunächst in Betracht kämen: πρὸς τοὺς ὁρισμούς und ὁρισμοί, abgesehen davon, dass sie nur logischen Inhalts sind, von Zeller, S. 73,4—75 u. S. 78—79 für unecht erklärt werden) von Aristoteles nicht mit ἐν ἄλλοις angeführt zu werden pflegen. Noch mehr als das ist für uns die Tatsache ausschlaggebend, dass in den Lehrschriften Aristoteles nirgends eine Partie sich findet, auf welche man diese Aeusserung mit demselben Rechte beziehen könnte, wie auf die von uns dargestellte eigentliche Untersuchung der Metaphysik. Das Wenige, was Aristot. in de interpr. 12.13 und I Anal. I, 3.13.17 über diese Frage sagt, würde das δ' ἀκριβείας μᾶλλον gar nicht rechtfertigen, dieser Ausdruck spricht für eine ausführliche Auseinandersetzung. Das gilt von vielen Stellen, in denen entweder von der Definitionsfrage oder von der Lehre der Potenzialität die Rede ist. Man kann daher diese Stelle weder auf Metaph. V (IV) 7, noch auf IX (VIII), 6 beziehen, obschon an letzterer Stelle der Begriff der Dynamis ausführlich besprochen wird. Abgesehen von einem anderen möglichen Einwande in Bezug auf die erste Stelle, spricht gegen beide, dass es sich hier nicht um die Definitionsfrage handelt. An eine andere Stelle in der Physik selbst kann hier nicht gedacht werden, weil Aristoteles bei solchen Verweisungen nicht ἐν ἄλλοις zu sagen pflegt. Die Stelle nat. ausc. III, 3,1—3f., wo Aristoteles den Begriff der Dynamis im Zusammenhange mit der Definitionsfrage behandelt, kann aber noch aus einem anderen Grunde nicht herangezogen werden, und dieser Grund ist überhaupt der allein entscheidende: Wir können diese Stelle nur auf eine solche ausführliche Diskussion in den Werken Aristoteles beziehen, wo die beiden Probleme, welche hier durch den Begriff der speziellen Steresis gelöst worden sind, durch die Lehre vom Sein dem Vermögen nach gelöst werden. Eine solche stellt aber nur die Hauptuntersuchung der Metaphysik dar. Dazu kommt die strikte Formulierung gerade jenes Satzes, der in der Metaphysik die endgiltige Lösung beider Probleme bedeutet. Wenn daher Zeller, S. 315—16, die Partie in der Physik gleich nach beiden Lösungen darstellt (und dem entsprechend vielleicht in der Anmerkung in dem Zitate unserer Stelle und der Parallelstelle die Verweisung Aristoteles darauf, dass dieser Gegenstand anderwärts ausführlich behandelt werden soll, weglässt), so entspricht das keineswegs den Intentionen Aristoteles. Die Lösung nach dem zweiten Modus fällt denn auch sehr gezwungen aus. Vor Allem fehlt ihr gerade die Pointe, die Aristoteles in den Satz von der Identität des Inhalts des Einzeldings mit dem des Wahrhaft-Seienden legt, in den Satz, der im Grunde die Lösung aller Schwierigkeiten birgt, welche die Interpreten im System Aristoteles aufgedeckt haben. —

Auf die oben berührten meritorischen Einwände Zellers gegen die Lehre von der Potenzialität bei Aristoteles soll hier nicht eingegangen werden, obschon diese Lehre von unserem Gesichtspunkte sich etwas anders darstellt, besonders durch die stärkere Hervorhebung der Bedeutung der Form als Prinzip des Werdens. Hier handelt es sich nur um die Sicherung des Verständnisses des historischen Aristoteles, oder genauer der Schriften, welche die Grundlage der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters gebildet haben, und um den Nachweis, dass diese Schriften zu zwei verschiedenen Weltbetrachtungen Veranlassung zu geben geeignet sind, also um einen Gedanken, für den wir uns auch auf Zeller berufen können. —

Viertes Kapitel.

Die Stellung Maimunis.

Von den jüdischen Philosophen ist es, wie bereits erwähnt, besonders Maimuni, dessen Stellungnahme in den einschlägigen Problemen uns zu der in den vorigen Kapiteln durchgeführten Orientierung den Weg gebahnt hat. Die Stellungnahme der anderen Philosophen der Saadja-Gruppe ist weniger entschieden und prägnant und konnte daher nur in dem Lichte gesehen werden, welches von der Formulierung und Durchführung der Probleme bei Maimuni auf den vorhergehenden Entwickelungsgang fällt. Und selbst bei der Gabirol-Gruppe, deren Stellungnahme an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt, gibt es, wie wir sehen werden, einzelne Momente, in denen wir jene strenge Konsequenz vermissen, welche die Stellungnahme Maimunis auszeichnet und deren Orientierungswert vergrössert. Es ist dies eine in der Geschichte der Philosophie oft wiederkehrende Erscheinung, dass wir erst durch die strenge systematische Konsequenz eines Späteren in die Lage versetzt werden, die Früheren nach strengen Gesichtspunkten in ihrer prinzipiellen Differenzierung zu erfassen. In solchen Fällen pflegt es stets die Inkonsequenz einzelner Denker in Nebenfragen und Hilfsproblemen zu sein, welche die prinzipielle Sonderung der verschiedenen Standpunkte verdeckt. So verhält es sich auch in unserem Falle. Die auch in den Hilfsfragen konsequente Stellungnahme Maimunis gibt uns den Massstab in die Hand, den wir an die Systeme der einzelnen Philosophen anzulegen haben, um zu sehen, in welchem Masse sie zur einen oder zur anderen der beiden Gruppen gehören, obschon keiner der in Betracht kommenden Philosophen ausser Maimuni den prinzipiellen Standpunkt seiner Gruppe

in dessen ganzer Konsequenz erfasst hat. Daraus rechtfertigt sich unser Verfahren, in dieser allgemeinen, grundlegenden Frage Maimuni teilweise vor seinen Vorgängern zu behandeln.

Maimuni stellt sich auf den Standpunkt der Physik. Es liegt nahe, den Grund dieser Stellungnahme in der fundamentalen Differenz der beiden Standpunkte zu suchen. Maimuni, der in den meisten systematischen Fragen Plato näher steht, als Aristoteles, hat sich Aristoteles so eng angeschlossen, dass man ihn, allerdings irrtümlich, als den jüdischen Aristoteliker κατ ἐξοχήν bezeichnen konnte. Der Grund hierfür liegt in der unversöhnlichen Haltung Maimunis gegen die mythische Ideenlehre Platos (MN II, 6.26.30; s. Einl. S. 142). Maimuni nimmt die Weltewigkeit und Weltnotwendigkeit zum hypothetischen Ausgangspunkt der Diskussion, die Ideenlehre hingegen wird von vornherein abgewiesen: Die Ideen als ewige Urbilder, nach denen sich Gott bei der Schöpfung der Dinge richtet, entzogen sich für Maimuni umso hartnäckiger jeder plausiblen Anpassung an die Grundlehren des Judentums: Einheit Gottes und Schöpfung aus dem Nichts, als sie die Lehre von der absolut formlosen Hyle als einem ewigen selbständigen Prinzip voraussetzen. Die ewigen Ideen an sich hätte Maimuni in dem Beweise für die drei Postulate des Gottesbegriffs (Dasein, Einheit, Unkörperlichkeit), wo er von der Schöpfungslehre absieht und seine Argumente unter der Voraussetzung der Weltewigkeit und Weltnotwendigkeit formuliert, der jüdischen Lehre wohl irgendwie anpassen können. Hätte ihm ja auch nichts im Wege gestanden, die Ideen dann, bei der Rückkehr zur Schöpfungslehre, mit in die Kreatürlichkeit einzubeziehen. Allein auf die Lehre Platos konnte Maimuni in seiner strengen Fassung des monotheistischen Gedankens auch nur hypothetisch nicht eingehen. Nach Maimunis Auffassung der Lehre Platos erscheint die Existenz Gottes, so sehr er auch Prinzip des Werdens für die Hyle ist, von der Existenz der Hyle ebenso abhängig, wie die Existenz dieser von der Gottes. Gerade die Ideen sind es, die den höheren Rang einnehmen. Der dunkle Begriff der Metexis begründet wohl die Abhängigkeit Gottes und der formlosen Hyle von den Ideen, keineswegs aber auch die Abhängigkeit der Ideen von Gott und der Hyle. In der Lehre von der höchsten Idee, der Idee des Guten, in der Republik, erscheint zwar Gott als die Ursache des Erkanntwerdens der Ideen (und nach Manchen sogar als die Ursache ihres Seins, s. oben S. 171), und Maimuni selbst eignet sich die Lehre Platos von dem höchsten

Ziel des Menschen, die Idee des Guten nach Massgabe seiner unzulänglichen Fassungskraft zu erkennen, in der Ethik auch an. Aber er hält sich hierin an die Darstellung des Timäos, den er in diesem Zusammenhange zitiert. Danach sind Gott und die formlose Hyle zwei in ihrem Sein aufeinander angewiesene Prinzipien, aber von gleicher Selbständigkeit. Das Erkanntwerden der ebenfalls als selbständige Prinzipien zu erfassenden Ideen (eine Auffassung, die man auch bei modernen Interpreten findet) ist der Zweck alles Werdens, dem die beiden Prinzipien, Gott und die formlose Hyle in gleicher Weise dienstbar erscheinen. Bedenkt man nun, dass Maimuni das Einheitspostulat des monotheistischen Gottesbegriffs erst in der Auflösung des stofflichen Prinzips erfüllt sieht, wie sich das aus unserer Darstellung ergeben wird, so begreift man, warum Maimuni die Ideenlehre Platos so perhorresziert, und den Unwillen über die Oberflächlichkeit, welche den jüdischen Standpunkt in gewissen Bestimmungen der Schöpfungslehre mit dem Platonischen zu identifizieren sucht[1]).

In diesem springenden Punkte bleibt aber die Metaphysik Aristoteles auf dem Boden Platos. Wir können Aristoteles zugeben, dass es ihm gelungen ist, seinen Standpunkt gegen die Ideenlehre in zwei, in ihrer Wurzel zusammengehörigen Bestimmungen abzugrenzen: in der Immanenz der Formen, gegen die Transszendenz der Ideen, und in der Erfassung der Formen als Prinzipien des Werdens, gegen die dunkle Metexis der Dinge an den Ideen. Aber gerade in den Momenten, auf welche es am Meisten ankommt, in der Selbständigkeit des hylischen Prinzips und in der der Hyle und Gott als erstem Beweger gemeinsamen Bestimmung, einem dritten, ewigen selbständigen Prinzip, den Formen (die in ihrem Sein bei Aristoteles ebenso selbständig sind, wie die Ideen bei Plato) zur Erscheinung

---

[1]) Diese Auffassung Maimunis ergibt sich, wenn man MN. II, 6 mit II, 13,2 zusammenhält, wobei auch auf II, 26 u. 30 zu achten ist. Der Satz: ולא יאמינו, שהחמר כמעלתו יתעלה במציאות, אבל הוא סבת מציאותו, dem im Texte: בל הו סבב וג̇ודהא entspricht, spricht scheinbar dafür, dass diese Ansicht, die Maimuni nachher für die Platos erklärt, Gott als Seinsprinzip der Hyle anerkennt, allein das vorhergehende לא ימצא הוא זולת החמר, sowie das folgende והוא לו על דרך משל כחמר ליוצר sprechen zur Genüge dafür, dass Maimuni nur von einem Prinzip des Werdens sprechen will und sich nur etwas ungenau ausdrückt. Der höhere Rang (מרתבה̈ — מדרגה) Gottes im Sein ist nach dieser Auffassung bei Plato ebenso begründet, wie bei Aristoteles der höhere Rang der Form: das Prinzip des Werdens ist das Höhere. —

zu bringen, bleibt Aristoteles ganz auf dem Boden Platos. Die Abweichung Aristoteles von Plato im Begriffe der Hyle durch die Formulierung des Begriffs vom substanziellen potenziellen Sein konnte Maimuni nicht als solche ansehen, da sie in der Tat nichts Anderes als die Konsequenz der Ideenlehre bedeutet: Es gibt keine noch so einfache Form, die wir noch zum Unbegrenzten; zum Grossen und Kleinen, zu dem, worin die Dinge entstehen, zum Ort oder zum Raum, wie die Hyle von Plato bezeichnet wird, rechnen könnten. Die Idee zieht jede Bestimmtheit an sich, auch die Urqualität der Aristotelischen Physik, es bleibt nur die absolut formlose Hyle. Maimuni konnte sich also der Metaphysik Aristoteles ebensowenig anschliessen, wie der Ideenlehre Platos. Um einen Anschluss handelte es sich allerdings nicht, auch der Physik Aristoteles konnte sich kein jüdischer Philosoph einfach anschliessen. Es handelte sich um die allgemeine philosophische Grundlage und um den Ausgangspunkt der Kritik zur Begründung des eigenen Systems. Und da könnte man meinen, dass die Metaphysik Aristoteles den systematischen Ansichten der jüdischen Lehre viel näher steht, als die Physik. Und in der Tat ist es ja Maimuni, ebenso, wie den anderen jüdischen Philosophen vor und nach ihm, sehr willkommen, sich in der Frage von Dasein und Transszendenz Gottes auf Aristoteles berufen zu können. Und wir werden auch sehen, dass Maimuni in seiner endgiltigen systematischen Ansicht vom Wesen der Naturform den Entelechiebegriff der Metaphysik dem Standpunkte der Physik, in dessen dynamischer Formulierung er konsequenter ist, als Aristoteles (dem er hierin einen Widerspruch nachweist, s. oben S. 318), besser anpasst, als dies Aristoteles gelungen ist. Allein vom Boden der Physik war die Rückkehr zum jüdischen Monotheismus in Wahrheit viel leichter, als von dem der Metaphysik. Die Selbständigkeit des hylischen Prinzips lehrt Aristoteles in der Physik ebenso, wie in der Metaphysik, aber wir haben bereits darauf hingewiesen, dass diese Selbständigkeit in der Metaphysik viel grösser und unüberwindlicher ist, als in der Physik. Die Selbständigkeit des hylischen Prinzips in dem Doppelwesen von Urmaterie und Urform konnte Maimuni, wie wir sehen werden, von seinem konsequent dynamischen Standpunkte, leicht überwinden, die potenzielle Hyle aber nimmer. So werden wir es verstehen, dass Maimuni bei der Gegenüberstellung der drei Ansichten: der Lehre des Judentums, des Platonismus und der Lehre Aristoteles, den

Lehrbegriff von dem Urwesen der Physik zur Grundlage der Diskussion macht:

Nachdem Maimuni im Vorhergehenden (II, 3—12) die Lehre von Materie und Form im Rahmen der Sphärentheorie oder der „Ordnung der geistigen Wesen“, als Einleitung zur Diskussion der Schöpfungsfrage (s. II, 2 u. unsere Einl. S. 274) vorgetragen hat, geht er (II, 13) auf die Ansichten derjenigen über die Schöpfungsfrage ein, welchen das Dasein Gottes durch Beweis feststeht. Danach gibt es drei Ansichten: Die der Thora, oder die Ansichten **Abrahams und Moses**[1]), die Ansicht Platos und die Aristoteles. Die Ansicht der Thora geht dahin, dass Gott „all diese seienden Dinge so, **wie sie sind** (עלי מא הי עליה — כפי מה שהם) nach seinem Willen und Ratschluss aus dem (absoluten) Nichts erschaffen hat, und dass auch die Zeit zu den geschaffenen Dingen gehört.“ Die Ansicht Platos geht dahin, dass man Gott die Schöpfung aus dem Nichts, ebensowenig, wie das Vergehenlassen eines Seienden in das absolute Nichts, zuschreiben könne, denn das gehört zu den (logischen) Unmöglichkeiten (אלמחאל), die man auch der Allmacht Gottes nicht zuschreiben dürfe: „Das heisst, es ist unmöglich, dass **ein aus Materie und Form bestehendes Wesen** aus dem absoluten Nichtsein dieser Materie entstehe, auch kann ein solches nicht in das absolute Nichtsein dieser Materie vergehen.“ Nach der oben mitgeteilten weiteren Ausführung der Ansicht Platos entwickelt nun Maimuni die Ansicht Aristoteles. Dieser stimmt mit der vorhergehenden Ansicht darin überein, „dass kein mit Materie behaftetes Wesen aus etwas entstehen könne, das ganz und gar nicht Materie ist“. Er nimmt daher an, dass dieses ganze Universum **so wie es ist** (im Zustande des Werdens) von Ewigkeit her so war und in alle Ewigkeit so bleiben wird. „Das heisst: Die Urmaterie an sich entsteht nicht, noch vergeht sie, nur die Formen wechseln an ihr, indem sie die eine Form ablegt, um die andere anzunehmen.“ Und diese Ordnung, sowohl die sublunarische, in der das Werden vor sich geht, wie die superlunarische, in der es kein Entstehen und kein Vergehen gibt, bleibt ewig unveränderlich.

In allen drei Ansichten ist das Urdoppelwesen der **eigentliche Gegenstand der Diskussion**. Die Ansicht der Thora, also die An-

---

[1]) Damit spielt M. auf seinen Standpunkt in der Frage der Entwickelung der Gotteserkenntnis an, die er hier am Schlusse des Kapitels andeutet, aber schon oben I, 63 entwickelt hat: s. das dritte Buch: Attributenlehre zu dem genannten Kapitel.

sicht Maimunis, geht dahin, dass Gott die Dinge „so, wie sie sind“, das heisst, qualifizierte Materie, aus dem absoluten Nichts habe entstehen lassen. Die Platoniker hingegen halten es für ein logisches Absurdum, dass Gott „ein aus Materie und Form bestehendes Wesen“ aus einem solchen Zustand des Nichtseins hätte hervorgehen lassen, in welchem das absolute Nichtsein der Materie herrschte. Aristoteles endlich nimmt an, dass das Sein stets in dem gegenwärtigen Habitus zum Ausdrucke kam, in der superlunarischen Region in der Veränderung durch Bewegung und in der sublunarischen in der durch Entstehen und Vergehen. Von einem Werden der Materie, sei es im Sinne der Theorie: Entstehen aus dem Nichts, sei es im Sinne Platos: Zeitlicher Beginn des Werdens (welches nach Plato in gewissem Sinne auch die superlunarische Materie trifft) in der früher formlosen Hyle kann nach Aristoteles keine Rede sein. Man hat an dieser Stelle von jeher die Lücke empfunden, dass hier nichts über die Möglichkeit der Entstehung der Form aus dem absoluten Nichtsein derselben gesagt wird, und dem sogar in einer, von der allgemein und auch von uns rezipierten abweichenden Version (s. folgende Anmerkung) Ausdruck gegeben, in welcher diese Lücke ausgefüllt erscheint. Dieses Bedenken entsprang jedoch nur der mangelhaften Aufmerksamkeit auf den Gang der Untersuchung in diesen wichtigen Partieen: Die Frage nach dem Wesen der Form hat Maimuni in den vorhergehenden Kapiteln dahin erledigt, dass er in Bezug auf die Sphärengeister die neuplatonische Lehre von der Emanation derselben aus Gott akzeptiert und die sublunarischen Naturformen für „Naturkräfte,“ dem Stoffe innewohnende dynamische Prinzipien erklärt hat. Damit ist ein Teil der Schöpfungsfrage gelöst. Die Emanation der Körperlichkeit der Sphären, wie des sublunarischen Stoffes, aus dem Geist hat Maimuni, wie wir sehen werden, zunächst andeutungsweise abgelehnt. Mit unserem Kapitel (13) nimmt nun Maimuni den zweiten Teil der Schöpfungsfrage auf, also denjenigen, in welchem er sich von der Lehre der Philosophen lossagt. In der jetzt folgenden Partie (Kap. 13—23) wird Maimuni die Lehre von der Emanation der Körperlichkeit meritorisch widerlegen (Kap. 22). Vorher jedoch setzt er sich mit Aristoteles auseinander, um aus dieser Diskussion heraus zur Formulierung seines eigenen Standpunkts zu gelangen. Auf die Möglichkeit der Entstehung der Form braucht also Maimuni in dieser Diskussion keine Rücksicht mehr zu nehmen. Die Frage, um die es sich hier handelt, ist, wie wir uns die Entstehung der Materie

zu denken haben. Auch diese Frage hat Maimuni bereits behandelt, und zwar in dem von uns als Schlüssel zur Disposition des More bezeichneten Kapitel (I, 69), aber dort geschah dies unter der hypothetisch-dialektischen Annahme der Weltewigkeit und Weltnotwendigkeit, unter welcher der Beweis für die drei Postulate geführt werden sollte. Jetzt aber nach der Durchführung dieses Beweises, handelt es sich um den Nachweis, dass wir von gewichtigen, wenn auch nicht absolut beweiskräftigen Argumenten gezwungen sind, die genannte dialektische Annahme fallen zu lassen. Die Beweisführung unter der vorläufigen Voraussetzung hat aber ein Moment ergeben, welches Maimuni auch jetzt beizubehalten umso mehr Grund hat, als er dieses Moment bereits seiner Attributenlehre (I, 1—68), zusammen mit der jetzt zu beweisenden Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts, zugrunde gelegt hat. Dieses Moment ist: die Auflösung des stofflichen Prinzips. Das konnte aber Maimuni, wie noch näher erörtert werden wird, nur vom Standpunkte der Physik aus unternehmen, wo die Selbständigkeit des hylischen Prinzips stets nicht nur das Zusammensein mit der Form (was auch in der Metaphysik gilt), sondern auch die Unabtrennbarkeit desselben von der Form voraussetzt. Der Materie kommt entweder aktuelles Sein, das heisst, zusammen mit der Form, oder gar kein Sein zu. Maimuni formuliert daher hier die Gegensätze ausschliesslich im Verhältnisse zur Frage nach der Möglichkeit des Metaxü. Auf die Ideenlehre bei Plato (deren Beziehung zu unserer Frage wir oben aus anderen Stellen eruieren mussten) geht hier Maimuni gar nicht ein, weil das hier nicht zur Sache gehört. Ebensowenig aber geht er auf die Lehre Aristoteles von der potenziellen Substanzialität des hylischen Prinzips ein. Das Ziel Maimunis geht auf den Nachweis, dass der sublunarische Urstoff „so wie er ist", das heisst, mit der immanenten Naturanlage zur Entwickelung der Naturformen erschaffen worden ist (Kap. 17; über den superlunarischen Urstoff s. Schlussanmerkung). Die Naturformen bedeuten an sich ebensowenig eine Substanz, wie die Hyle an sich, und in den vorhergehenden Kapiteln ist die Bedeutung dieser Tatsache, wie wir im letzten Kapitel dieses Buches sehen werden, von Maimuni gewürdigt worden. Hier aber soll die der ersten korrelate Tatsache, dass der Hyle an sich keinerlei Existenz zukommt, in ihrer ontologischen Bedeutsamkeit gewürdigt werden: Die Hyle bedarf stets der Form, weil sie nicht nur das Werden, sondern auch das Sein der Form verdankt. Um dieses, unter der Voraus-

setzung der Weltewigkeit und Weltnotwendigkeit bereits erzielte Moment auch hier, beim Verlassen dieser Voraussetzung, festhalten zu können, setzt sich Maimuni mit dem Aristoteles der Physik auseinander [1]). Er lässt denn auch die Ansicht Platos im Folgenden ganz aus den Augen, wie er es ja auch so angekündigt hat (13 Schluss), um sich ausschliesslich mit Aristoteles auseinanderzusetzen. Die Anführung Platos in diesem Zusammenhange geschah wohl (wie aus dem Schlusse dieses Kapitels klar ersichtlich ist) nur zu dem Zwecke, um die Oberflächlichkeit derjenigen abzuwehren, welche glauben, den Schöpfungsbegriff Platos mit dem des Judentums harmonisieren oder gar identifizieren zu können, was, wie wir wissen, und im Folgenden ausführlich dargelegt werden wird, die ganze Gabirol-Gruppe tut. Freilich stellt sich diese auf den Boden der Metaphysik des Aristoteles, aber dieser Schöpfungsbegriff ist eben peripatetischer Platonismus, und dem Wortlaute nach sprechen ja die Philosophen der Gabirol-Gruppe von einer Schöpfung. Wir werden allerdings feststellen, dass diese Philosophen auf dem Standpunkte der Weltewigkeit stehen, den ja Aristoteles auch in der Metaphysik vertritt. Maimuni, der den Sachverhalt gewiss kannte, legt auf die Klarstellung desselben keinen Wert, da er ja selbst die zeitliche Schöpfung auf Grund einer ewigen Hyle ablehnt. Verzichtet er ja überhaupt darauf, sich mit den Ansichten Aristoteles in der Metaphysik im Einzelnen auseinanderzusetzen. Er begnügt sich diesbezüglich mit einer feierlichen Erklärung am Schlusse unserer Partie, einer Erklärung, die auf unsere Frage ein durchdringendes Schlaglicht wirft:

„Ich gebe dir eine Regel, obschon ich weiss, dass Viele derjenigen, welche für ihre Freunde Partei ergreifen, mich wegen dieser Ausführungen entweder des mangelhaften Verständnisses ihrer Worte oder der absichtlichen Abweichung von ihnen zeihen werden, ich werde mich jedoch deshalb nicht abhalten lassen davon, das zu

---

[1]) Die Wendungen: כפי מה שהם — עלי מא הי עליה, ferner: שאי אפשר שיתחוה נמצא אחד בעל חמר וצורה מהעדר החומר ההוא העדר גמור ולא יפסד אל העדד החמר ההוא העדר גמור (statt החומר ההוא lesen Manche אותה הצורה, s. Guide II, S. 107, n. 2; die unterstrichenen Worte lauten im arabischen Texte: מוג̇וד מא ד̇ו מאדה̈ וצורה̈) und zuletzt bei Aristoteles: כלו אל מה שהוא עליו — sprechen schon für sich allein für unsere Interpretation, wir werden aber in der Schlussanmerkung im Lichte der Parallelstellen noch klarer sehen, dass Maimuni hier auf das unzertrennliche Doppelwesen von Materie und Form den Ton legt. —

sagen, was ich nach meiner geringen Einsicht erkannt und für richtig befunden habe — die Regel nämlich, dass Alles, was Aristoteles betreffs des Seienden unter der Mondsphäre bis zum Mittelpunkte der Erde gesagt hat, unzweifelhaft wahr ist, und wird davon nur der abweichen, der es nicht versteht, oder der, der bereits vorgefasste Meinungen hat, von denen er jeden Einwand fernzuhalten entschlossen ist, um sie aufrecht zu erhalten, oder der von diesen Meinungen dazu verleitet wird, das Offenkundige abzuleugnen. Alles hingegen, was Aristoteles über Dinge oberhalb der Mondsphäre sagt, ist, von einigen wenigen Ansichten abgesehen, gleichsam nur Vermutung und Meinung. Das gilt besonders von dem, was Aristoteles über die Ordnung der geistigen Wesen sagt, und von einigen jener metaphysischen Ansichten, welche er für wahr hält, welche aber grosse Unzukömmlichkeiten, augenfällige und offenkundige, unter allen Völkern verbreitete Irrtümer und falsche Lehren enthalten, für welche er keinen Beweis hat" (II, 22).

Die irrtümlichen Ansichten in Bezug auf die Ordnung der geistigen Wesen kann man zur Not auf die von Aristoteles ausgesprochene Vermutung betreffs der Zahl der Sphärengeister (s. oben S. 169) bezeichnen, obgleich man nicht einsieht, inwiefern denn Maimuni von Aristoteles in dieser Frage abweicht, der Widerspruch in der vorangegangenen Diskussion trifft nur die Frage der Homogeneität des superlunarischen Stoffes. Was aber sind das für irrtümliche Ansichten Aristoteles, die offenkundig falsch und unter allen Völkern verbreitet sind? Dass Maimuni dabei seine Differenz mit Aristoteles in der Schöpfungsfrage im Auge hat, ist ganz unwahrscheinlich. Auch war die Ansicht von der Weltewigkeit zur Zeit Maimunis nicht allgemein verbreitet. Die Ausdrucksweise spricht dafür, dass Maimuni hier an die harrânisch-sabäischen und ähnliche Anschauungen denkt (s. I, 63 u. III, 29f.), aber das Wesentliche in diesen Anschauungen ist der Neuplatonismus mit seiner Lehre vom Reiche der Geister und Formen. Wo aber lehrt Aristoteles diese Anschauungen? Die Stelle ist nur verständlich, wenn Maimuni die Metaphysik Aristoteles, deren Lehren er auch dann hätte ablehnen müssen, wenn er sie in dem oben von uns dargelegten Sinne verstanden hätte, im Sinne der neuplatonischen Interpretation verstanden hat, wonach es „dort" (ἐκεῖ), also über der Mondsphäre, ein Reich von Formen und Geistern gibt. Und dann, der feierliche Ton der Erklärung! Maimuni war kein Mann der Pose, wenn er

sagt, er setze sich Verdächtigungen aus, so müssen die Verhältnisse in den philosophisch interessierten Kreisen so gelegen haben. Und zwar kommen dabei nur jüdische Kreise in Betracht. Maimuni schrieb den More nur für Juden, in hebräischen Typen, und verbot die Transskription desselben mit arabischen Typen. Maimuni muss also Widerspruch von Seiten seiner philosophisch interessierten Glaubensgenossen erwartet haben, die, von ihren Lieblingsautoren eingenommen, ihn wegen seiner Ablehnung der in deren Büchern niedergelegten peripatetischen Ansichten in metaphysischen Fragen verunglimpfen werden. Kurz: Diese feierliche Erklärung Maimunis ist nur verständlich, wenn er, wie es tatsächlich der Fall war, durch seine vorangegangenen Ausführungen und durch die Ablehnung der metaphysischen Anschauungen des Aristoteles mit einer Anschauungsweise bricht, welche bei seinem Auftreten die herrschende war: Es handelt sich dabei um den allgemeinen Standpunkt der Gabirol-Gruppe, der seit Gabirol bis zum Auftreten Maimunis, bei allen Abweichungen im Einzelnen, der gemeinsame Boden war, auf dem alle jüdischen Philosophen gestanden haben. Maimuni, der seine jüdischen Vorgänger sehr strenge beurteilt, sie aber schwerlich eines gründlichen Studiums gewürdigt hat (Ibn-Saddik, dessen Werk „Mikrokosmos“ er nur dem Namen nach kennt, erklärt er, wahrscheinlich auf Grund eines Berichtes aus zweiter Hand, für einen Anhänger der lauteren Brüder; Brief an Tibbon), wird die ganze Gabirol-Gruppe gewiss für peripatetische Neuplatoniker vom Schlage der lauteren Brüder und Harrânier gehalten haben. Das wird sich uns in der Darstellung der Lehre Maimunis von dem Wesen der Naturform noch bestätigen.

Daran, dass Maimuni in den Werken Aristoteles zwei Standpunkte in dem von uns dargelegten Sinne unterschieden hätte, ist gewiss nicht zu denken, aber das Wesentliche, auf das allein es hier ankommen kann, ist in der Deklaration Maimunis mit unbezweifelbarer Klarheit ausgesprochen: Die Metaphysik Aristoteles wird, entgegen den in jüdischen Kreisen herrschenden Anschauungen, entschieden abgelehnt und die Physik zur allgemeinen Grundlage des eigenen Systems gemacht. Maimuni macht keinen Unterschied zwischen den metaphysischen Lehren der Physik und denen der Metaphysik, er muss auch einige von den metaphysischen Lehren der Physik ablehnen, aber die Auffassung Maimunis, man könne die naturwissenschaftlichen Lehren Aristoteles anerkennen und die metaphysischen ablehnen, entspricht dem objektiven Sachverhalt, dass

Aristoteles in der Physik auf einem anderen Standpunkte steht. Maimuni sagt, Aristoteles selbst habe die fraglichen metaphysischen Ansichten nur als Vermutung und Meinung ausgesprochen. Der von Maimuni hierbei gebrauchte Ausdruck (חרם) bedeutet auch *Hypothese*. Maimuni hat dabei offenbar die oben behandelte Stelle in der Metaphysik im Auge. Und ist es auch klar, dass er diese Aeusserung auch auf die Metaphysik bezieht, eine Interpretation, die wir ablehnen müssen, so bleibt doch das für das Verständnis des Maimunischen Standpunktes Wesentliche, dass er sich die naturwissenschaftlichen Ansichten Aristoteles aneignet und die Erfassung der Natur als eine Stufenreihe von Formen nur als ein *methodologisches Hilfsmittel* betrachtet. Und wir werden sehen, dass Maimuni diesen seinen Standpunkt genau formuliert. Der Satz: *Die Universalia, die Artprinzipien, sind nur logische Gebilde*, ist für Maimuni ein *Axiom*. Das ist eine Ansicht, die Aristoteles in der Metaphysik, wo er das Artprinzip für das Wahrhaft-Seiende erklärt, ablehnen muss. Denn, wenn er auch die Form als dem Stoff immanent ansieht, so ist doch die abtrennbare Form als das Wahrhaft-Seiende mehr als „blos im Verstande“, das heisst, als ein blos logisches Gebilde. Nach Maimunis Interpretation, dass Aristoteles auch in der Metaphysik die Formen als Vermutung und Hypothese verstanden wissen will, könnte man diese Ansicht allerdings als die Aristoteles ansehen, aber dem steht der häufig betonte Satz der Metaphysik entgegen, dass es *drei Substanzen* gibt, ein Satz, den sich Maimuni in strenger Konsequenz seines Standpunkts *nicht* aneignet, vielmehr im Zusammenhange mit dem gedachten Axiom nur das *Individuum* als das Seiende gelten lässt[1]).

Die Konsequenz Maimunis zeigt sich auch in seiner Stellungnahme in den Fragen der Hilfsprobleme, in den *Prinzipien des Werdens* und in dem *Inhalt der Definition*.

---

[1]) S. zu diesen Ausführungen MN. III, 18 und dazu I, 51 und 73, 10 Anmerkung; *Munk*, Guide I, S. 185,2 (407) und III, S. 137,1 meint, dass M. mit diesem Satze ein treuer Schüler Aristoteles ist. Wir haben nun gesehen, in welchem Sinne man dies sagen kann. S. auch MN. I, 57 Anfang und die Anmerkung Munks Guide I, S. 231—32, wo er übrigens zum Resultate kommt, dass die von Ibn-Sînâ angenommene Ansicht Maimunis, das Sein komme den Dingen nur als Akzidenz zu, zu der Konsequenz treibe, separate Formen anzunehmen; s. darüber die Attributenlehre zu diesem Kapitel.

Die Prinzipien des Werdens: Als Beleg zu seiner Bemerkung, dass nicht nur in metaphysischen, sondern auch in naturwissenschaftlichen Fragen eine allegorische, nur den Eingeweihten zugängliche Sprache angebracht ist, sagt Maimuni: „Auch Plato, ebenso wie seine Vorgänger, nannte die Materie „das Weib“ und die Form „den Mann“. Du aber weisst, dass die Prinzipien der entstehenden und vergehenden Dinge drei sind: Die Materie, die Form und die spezielle Steresis (אלעדם אלמכ̇צוץ – ההעדר המיוחד), welche dem Stoff stets anhaftet. Haftete die Steresis dem Stoffe nicht an, so würde die Form zu ihm nicht gelangen, und insofern gehört die Steresis zu den Prinzipien. Mit dem Hinzutritt der (neuen) Form, weicht diese Steresis, das heisst, die auf die eintretende Form gerichtete Steresis, und eine andere (auf die nächstfolgende Form gerichtete) Steresis gesellt sich dem Stoffe, und so in Ewigkeit, wie dies in der Naturwissenschaft (פי אלעלם אלטביעי – בחכמת הטבע) erklärt worden ist[1]). Wenn nun jene, die durch die Deutlichkeit kein Unheil angerichtet hätten, sich so metaphorisch ausdrückten, um wieviel mehr muss man in religiösen Fragen vorsichtig sein (MN I, 17).

Diese Stelle kann nur im Lichte der oben dargelegten Ausführungen Maimunis (II, 13) richtig verstanden werden: Bei der Erwähnung der Ansicht Platos, dass sich die formlose Hyle (die Mutter) zu der sie gestaltenden Form (dem Vater: Gott), wie das Männliche zum Weiblichen verhält, dass das Werden also aus dem Zusammentreffen zweier positiver Prinzipien hervorgeht, legt Maimuni in Parenthese Verwahrung dagegen ein und benutzt die Gelegenheit, seine Ansicht über die Prinzipien des Werdens zu formulieren. Unsere Stelle entspricht den Ausführungen Aristoteles am Schlusse der metaphysischen Deduktion in der Physik, wo er seinen Satz von den drei Prinzipien des Werdens letztlich aus der Polemik gegen Plato, der die Materie als die Mutter bezeichnet, formuliert (s. Schlussanmerkung).

---

[1]) Es ist vielleicht nicht belanglos zu bemerken, dass M. mit Vorliebe die naturwissenschaftlichen Werke Aristoteles zitiert. Unser Satz kommt in den uneigentlichen Teilen der Metaphysik, oder dort, wo Ar. die absolute Steresis ableitet, öfter vor, als in der Physik. So Metaphys. III, 2,14; IV, 22; VI, 7,9.10; 8,1; VII, 5; IX, 4,8; 8,4; XI, 1.2.3.4.5,3 u. Ende u., aber M. beruft sich lieber auf die Naturwissenschaft, oft auch auf „die Bücher der Physik“, in der Regel auch da, wo es sich um einen Satz handelt, der in der Metaphysik seinen Ursprung hat; wir werden das noch öfter bemerken können.

Die Definition: In seinem kurzen Abriss der Logik (Abschn. X) bestimmt Maimuni den Inhalt der Definition folgendermassen: „Bestimmen wir nun eine dieser Arten näher, so nennen wir diese Bestimmung: Definition, wenn wir es (das zu definierende Ding) mit seiner Gattung und seinem Artunterschied (בסוגו והבדלו — γένος καὶ διαφορά) nennen . . . So sagen wir bei der Definition des Menschen: „sprachbegabtes (vernünftiges) Lebewesen.“ „Lebewesen“ ist seine Gattung, „sprachbegabt“ sein Artunterschied. Zuweilen aber definieren wir den Menschen auch als „sterbliches, sprachbegabtes Lebewesen“, und da ist die Bestimmung „sterblich“ der letzte Artunterschied (ἐσχάτη διαφορά), durch welchen sich der Mensch von den Engeln unterscheidet.“ In die Definition gehört also nicht blos auch die Gattung, sondern zuweilen auch ein solch notwendiges Allgemeines (τὸ λαθόλου) wie „sterblich“, obschon es dem Lebewesen nur in negativer, es selbst aufhebender Richtung (κατὰ φθοράν) zukommt. Die positiven notwendigen Merkmale sind nach dem Zusammenhange in der Gattung enthalten. Das ist der Standpunkt der Physik. Auch in der Attributenlehre bestimmt Maimuni das Wesen der Definition im Sinne der Physik: „Die erste Klasse (von Attributen): wenn ein Ding durch seine Definition (גדר — חד — ὅρος) beschrieben wird, wie wenn der Mensch als sprachbegabtes Lebewesen“ definiert wird.“

Die Bedeutung, welche dieser strikten Stellungnahme in der Definitionsfrage zukommt, erkennen wir am Klarsten aus dem Werte, welchen man im anderen Lager auf die Definition im Sinne der Metaphysik legte. · Plotin behandelt diese Frage eingehend. Wenn man, das ist der Kern seiner Austührungen, in die Definition auch den Leib und das Leben einbezieht, dann gibt es keinen Menschen an sich, den Menschen dort (ἄνθρωπος ὅστις ἐκεῖνος), sondern nur diesen sinnlichen Menschen hier. In der gewöhnlichen Definition des Begriffes steht „lebendes Wesen“ für „vernünftiges Leben“, das Letztere allein ist die richtige Definition, aber man muss dabei an die lebendige Seele denken, die aus dem Intelligiblen nicht herausgetreten ist. Plotin beruft sich dabei auf Plato, dessen Definition des Menschen lautet: Der Mensch ist die Seele, welche sich des Leibes bedient. Plotin versteht das so: Die intelligible Seele bedient sich der niederen Seele im Leibe [1]). Auch in der Theologie

[1]) Enn. VI, Buch VII, 4.5; 4: . . . ἢ τὸ ζῷον ἀντὶ ζωῆς λογικῆς ἐν τῷ λόγῳ. ξωὴ τοίνυν λογικὴ ὁ ἄνθρωπος . . . . 5 . . . . οὐ γὰς ἐξίσταται τοῦ νοητοῦ,

des Aristoteles wird auf die Definition im Sinne der Metaphysik grosser Wert gelegt: Wer das aktuelle Wesen der Dinge definieren will, der definiere die Form des Dinges, wodurch es ist, was es ist, das heisst, das Artprinzip. Das, wodurch der Mensch ist das, was er ist, trennt sich von ihm nimmer (während das Leben sich von ihm trennt), das also ist es, wodurch er beschrieben werden muss[1]).

Sehr wichtig zur Orientierung in der Stellungnahme Maimunis in diesen Problemen ist noch die Tatsache, dass Maimuni den leitenden Gesichtspunkt der Diskussion der Definitionsfrage in der Physik beibehalten und nach einer prinzipiellen Modifikation zur Lösung wichtiger Probleme herangezogen hat. Der Stoff geht nicht in die Erkenntnis ein. Bei Aristoteles wird dadurch die Gleichberechtigung des Stoffes auf eine besondere Definition ausgedrückt. Maimuni hingegen, dessen Ziel die Auflösung des stofflichen Prinzips ist, gibt diesem Gedanken eine neue Wendung. Und damit kommen wir zu jener Hauptstelle zurück, von der wir im ersten Kapitel dieses Buches ausgegangen sind. Maimuni verwendet diesen Gedanken zur Lösung des logischen Attributenproblems, des letzten in seiner Disposition der Attributenlehre. Dieser Gedanke bildet nun den Uebergang (I, 68; s. auch, 73,10) von der Attributenlehre, die unter der Voraussetzung der Lehre von der Schöpfung aus dem absoluten Nichts steht, zum Beweise der drei Postulate, der unter der Voraussetzung der Weltewigkeit und Weltnotwendigkeit geführt werden soll. Maimuni hat nun die Aufgabe, zu zeigen, dass gerade diese Voraussetzung uns zur richtigen Substanziierung des Gottesbegriffs und dadurch auch zur richtigen Formulierung des Lehrbegriffs von der Schöpfung aus dem Nichts führt. Bei der rigorosen Realiesierung des Postulats der Unkörperlichkeit Gottes kann die Lehre von der Schöpfung des Materiellen aus dem absoluten Nichts nur den Sinn haben, dass Gott ein nicht nur vom Prinzip seines eigenen Seins verschiedenes, sondern auch diesem gegenüber s e l b s t ä n d i g e s Seinsprinzip aus dem Nichts er-

ἀλλὰ συναψαμένη οἷον ἐκκρεμαμένη ἔχει τὴν κάτω συμμίξασα ἑαυτὴν λόγῳ πρὸς λόγον.

[1]) Theologie S. 146—147: פכדלך מן אראד אן יחד אלאשיא באלפעל פליצף צורה אלשי אלתי בהא הו מא הו ואלשי אלדי בה אלאנסאן גיר מבאין מנה והו אלדי ינבגי אן יוצף; vgl. 154. 153 u. 158. 157.

schaffen habe. Das Geschaffensein hebt die Selbständigkeit keineswegs auf. Die Annahme, dass Gott nicht eine absolut formlose Hyle, sondern ein Doppelwesen von Materie und Form, wie sie von der Saadja-Gruppe tatsächlich formuliert ist, kann die angedeutete Konsequenz nur dann verhindern, wenn man den Fingerzeig, der in dieser Tatsache gegeben ist, richtig erfasst und das Verhältnis von Materie und Form einer gründlichen Revision unterzieht. Dass die Form lediglich das Prinzip des Werdens des Stoffes ist, ist ein Satz, den auch die Saadja-Gruppe anerkennt. Gott ist Prinzip des Seins sowohl der Materie, wie der Form, darin weicht diese Gruppe von Aristoteles und der gesamten griechischen Anschauung ab. Das Verhältnis von Materie und Form unter einander jedoch bleibt bei den Mu'taziliten und den jüdischen Philosophen der Saadja-Gruppe dasselbe, wie bei den Griechen, den arabischen Philosophen und der Gabirol-Gruppe. Ja, durch die Aufhebung der Realität der Naturformen gewinnt das materielle Prinzip bei der Saadja-Gruppe eine Selbständigkeit, deren ganze Bedenklichkeit wir erst in der Attributenlehre kennen lernen werden. Maimuni unternimmt es nun, darzulegen, dass der höhere Rang der Form nicht allein durch ihre Eigenschaft als Prinzip des Werdens, sondern auch durch die Eigenschaft als Prinzip des Seins zukommt. Die Form ist nach Maimuni keine separate Realität, sie ist keine Substanz an sich, sie wohnt der Materie als immanente Kraft inne, es soll aber noch gezeigt werden, dass die Materie noch weniger den Anspruch auf Substanzialität hat, als die Form. Wenn Materie und Form zusammen der Ausdruck für das Wahrhaft-Seiende sind, das sie, wie Maimuni im Gegensatze zu Aristoteles in der Physik annimmt, nicht vollständig zum Ausdrucke bringen, so ist die Form dasjenige Moment, welches dieses Wahrhaft-Seiende in höherem Masse zur Erscheinung bringt. Im Lichte des oben erwähnten Gedankens formuliert sich dieses Verhältnis so: Durch die Form tritt das Sein in die Erscheinung, je höher die Form, desto intensiver, desto inhaltsreicher das Sein. Das ist aber nicht so zu deuten, dass wir es hier mit einem Stufenreiche von substanziellen Realitäten zu tun haben, sondern dahin, dass das Wahrhaft-Seiende durch jede höhere Form deutlicher und klarer in die Erscheinung tritt. Die Formen sind somit nicht nur Prinzipien des Werdens, sondern auch Prinzipien des Seins: Je höher die Form, desto solideres Sein kommt zur Erscheinung. Der Verlust der schattenhaften Substanzialität be-

deutet für die Formen den Gewinn, dass sie Mittelursachen des Seins der Materie sind.

Diesen Grundgedanken der Philosophie Maimunis, dass dem materiellen Prinzip an sich, sosehr wir es auch in der naturwissenschaftlichen Orientierung, in der Propädeutik zur metaphysischen Erfassung des Seins, als solches ansprechen, kein Sein zukommt, werden wir erst in der Attributenlehre tiefer und überhaupt je mehr erfassen können, je weiter wir in der Darstellung der Diskussion der Probleme fortschreiten werden, aber das Gesagte wird genügen, um die Ausgangsstelle (I, 69) zu verstehen.

Maimuni zitiert die bekannte (auch in der Metaphysik oft vorkommende) Lehre von den vier Ursachen aus der Physik. Wir haben oben gesehen, dass Aristoteles zuletzt die nichtstofflichen Ursachen auf eine zurückführt, ein Satz, den sich Maimuni ausdrücklich angeeignet[1]. Hier ist nun die Rede vom Weltganzen, und Maimuni zitiert die Ansicht der Philosophen, dass Gott für die Welt jene drei Ursachen (Form, Bewegungsursache und Zweck) bedeutet, welche auch bei den Naturdingen eine Einheit bilden. Diese Ansicht der Philosophen, sagt Maimuni, gehöre zu jenen, denen er nicht widerspreche. Diese reservierte Art der Zustimmung hat ihren Grund darin, dass die Philosophen durch diesen ihren Satz alles Sein auf zwei Naturen zurückführen: auf Gott als höchste Form und die potenzielle Hyle, welche zwei Naturen in Bezug auf das nackte Sein gleich selbständige Prinzipien sind. Der Vorrang Gottes ist derselbe, wie der der Form überhaupt: Gott ist das höchste Prinzip des Werdens.

---

[1]) MN. III, 13: כבר באר אריסטו, שבענינים הטבעיים יהיה הפועל והצורה והתכלית אחד: „Aristoteles hat es bereits erläutert, dass bei Naturdingen das Bewegungsprinzip mit der Form und dem Zweck eine Einheit bildet". M. fügt hinzu, dass diese Einheit die Einheit der Art ist, das heisst, die einzelnen Momente sind trotzdem logisch auseinanderzuhalten. M. hat hier offenbar die oben zitierte Stelle Physik II, 7,3 im Auge. — Munk, Guide III, S. 68 n. 3 zitiert hier aus dem Kommentar Ibn-Roschds: . . . ut tres causae — sint unum secundum subjectum et plures secundum definitionem. Der Unterschied, den Ibn-Roschd zwischen generatio und generabilia macht, dass nämlich diese Einheit nur dann statthat, wenn man die Ursachen des vor sich gehenden Aktes der Zeugung angeben will, nicht aber auch bei der Angabe der Ursache der zu zeugenden Individuen, ist in Aristoteles nicht begründet. Maimuni, der diese Interpretation gekannt zu haben scheint — vgl. אחד במין mit: ab aequali in specie — teilt denn auch diese Unterscheidung nicht. Das geht schon aus dem allgemeinen Ausdruck: בעניינים הטבעיים, noch deutlicher aus dem Schlusse hervor, wo M. ausdrücklich betont, dass dies von „jedem Individuum" der sich durch Zeugung vermehrenden Naturarten gilt.

Gegen diese Lehre nimmt nun Maimuni Stellung. Er geht von dem unbestrittenen Satze aus, dass wir im Werden der Natur keine erste Ursache antreffen, wobei er unter Ursache zunächst, in dem allerseits anerkannten Sinne, Prinzip des Werdens versteht. Suchen wir nun den Grund dieser Erscheinung, so finden wir ihn in der Tatsache, dass die Materie an sich keinen Bestand, keine Seinsmöglichkeit hat (weil ein substanzielles Sein dem Vermögen nach ein unrealisierbarer Gedanke ist). Denn man kann nicht sagen, der Stoff oder die Hyle an sich sei zur Aufnahme der Form disponiert (wie dies in der Metaphysik behauptet wird), sondern jedwede Disposition der Hyle ist schon das Produkt ihres Zusammenseins mit einer Form, sodass man niemals von einem Naturstoffe sagen darf, dass die an ihm wahrgenommene Naturform dessen erste Form sei, es muss immer schon eine andere Form vorausgegangen sein, da nur aus dem Zusammensein von Materie und Form die Disposition zur Aufnahme einer neuen Form allererst entsteht. Es ist dies eben die spezielle Steresis, im Gegensatze zur absoluten Steresis der Metaphysik. Dieser Gedankengang bedeutet aber schon die Revision des Verhältnisses von Materie und Form. Potenzialität bedeutet im Grunde nichts Anderes, als Disposition, ist aber diese schon die Folge der Form, dann löst sich der Gedanke von einem im potenziellen Sein selbständigen hylischen Prinzip in ein unrealisierbares Phantom auf. Die Form ist somit nicht nur Prinzip des Werdens, sondern auch Prinzip des Seins: Es ist aber klar, dass sie es auch nur insofern ist, als sie Prinzip des Werdens ist. Die an einem Ding zu einem gegebenen Zeitpunkte wahrgenommene Form ist die nächste Ursache des Werdens und des Seins dieses Dinges. Fragen wir aber nach der ersten, das heisst, nach der im Regressus letzten Ursache des Werdens und Seins, so werden wir uns erst bei einem Wesen beruhigen, das wir als an sich notwendig-seiend setzen.

Maimuni will hier noch nicht den Beweis für das Dasein Gottes führen, sondern blos den Gottesbegriff unter der Voraussetzung der Weltewigkeit und Weltnotwendigkeit substanziieren. Er sagt daher: „Ebenso (wie es im Werden überhaupt Mittelursachen gibt), wenn wir die Naturformen, welche entstehen und vergehen, (in Bezug auf das Sein) untersuchen, so finden wir sie alle so beschaffen, dass es unmöglich ist, dass (einer jeden von ihnen) nicht irgend eine andere Form vorangegangen, welche den Stoff zur Aufnahme eben dieser Form disponiert, und jeder anderen Form ist ebenfalls eine andere vorhergegangen,

bis wir so im Regressus zu der letzten Form gelangen, welche die Notwendige im Sein dieser Mittelursachen ist, welche Mittelformen eben die (Seins)-Ursachen dieser unmittelbar gegenwärtigen Form sind[1]). Und jene letzte Form im gesamten Sein ist Gott."

Um aber seinen Standpunkt scharf zu betonen, warnt Maimuni davor, seine „letzte Form" mit der „letzten Form" des Aristoteles in einer Stelle der Metaphysik zu verwechseln: Maimuni hat dabei offenbar die Stelle im Anhange zum ersten Buch der Metaphysik (α (II), 2) im Auge. Keine der vier Ursachen, sagt hier Aristoteles, bilde eine unendliche Reihe, wir werden vielmehr immer auf eine erste Ursache (die letzte im Regressus) geführt. Aristoteles erläutert das durch Beispiele bei den andern drei Ursachen und fährt dann fort: „So verhält es sich auch bei der Form-Ursache (ἐπὶ τοῦ τί ἦν εἶναι). Denn von den mittleren (Ursachen), von denen es ausser ihnen ein letztes und ein erstes (Glied) gibt, muss die frühere die Ursache der nach ihr folgenden sein . . . . woraus sich ergibt, dass, wenn keine erste Ursache wäre, überhaupt keine Ursache sein würde"[2]). Diese Auseinandersetzung ist ganz im Sinne der Physik. Das geht schon aus der Begründung hervor: Die Reihe der Ursachen müsse ein Ende haben, erstens, weil beim logischen Regressus in der Definition der Inhalt des Begriffes stets im Abnehmen begriffen ist und schliesslich auf ein einziges Moment

---

[1]) Es ist an sich klar, dass eine Form nicht die alleinige Ursache des Werdens der ihr folgenden Form ist, es kann sich demnach nur um die Ursache des Seins handeln. Unsere Interpretation ist aber auch im Zusammenhange des ganzen Satzes die einzig mögliche. —

[2]) α, 2,2—4: Καὶ ἐπι τοῦ τί ἦν εἶναι δ' ὡσαύτως. Τῶν γάρ μέσων, ὧν ἐστὶν ἔξω τι ἔσχατον καὶ πρότερον, ἀναγκεῖον εἶναι τὸ πρότερον αἴτιον τῶν μετ' αὐτό. . . . ὥστ' εἴπερ μηθέν ἐστι πρῶτον, ὅλως αἴτιον οὐθέν ἐστι. A. sagt hier erste Ursachen für die von M. als letzte bezeichnete letzte Ursache des Regressus, weil er sich die Reihenfolge im Progressus vorstellt: in der Sache meinen sie beide dasselbe. Auch M. sagt kurz vor der behandelten Stelle „erster Beweger"; anderwärts wieder hat A. denselben Sprachgebrauch wie M. hier; s. Physik II, 7, 1.2: ἔσχατον und τὸ κινῆσαν πρῶτον; Metaph. II, 4,4: τὸ ἔσχατον bezeichnet dasselbe, was an unserer Stelle τὸ πρῶτον, übrigens wird auch hier (10) das πρῶτον, wenigstens in logischer Beziehung ὕστερον genannt.

Das Buch α (II) unterbricht den Zusammenhang der Diskussion in I und II (III). Das Kapitel 2 dieses Buches, das mit dem ersten und dem dritten in keinem rechten Zusammenhange steht, würde seine geeignete Stellung in der Physik hinter II,3 finden, zu dessen Ausführungen es eigentlich eine Erläuterung bildet.

reduziert erscheint, zweitens aber müsse die Reihe schon deshalb ein Ende nehmen, da sonst die Wissenschaft unmöglich wäre (10—13). Diese Ausführungen könnten nun so aufgefasst werden, als ob Aristoteles den Regressus mit Gott als der höchsten Formursache abgeschlossen wissen will. So scheint auch diese Stelle von Schahrastâni aufgefasst worden zu sein. Er zitiert eine Stelle, in welcher Aristoteles nach seiner Auffassung das Gegenteil von dem sage, was in dessen Namen vorgetragen zu werden pflegt (Schahr. S. 326—27; Hb. II, S. 181—83), wobei es sich offenbar um unsere Stelle handelt. Nach der Interpretation Schahrastânis lehrt hier Aristoteles Gott als erste Ursache der Welt, gegen die sonst gelehrte Weltewigkeit. Diese Interpretation ist falsch. In Wahrheit will Aristoteles nur sagen, dass wir eine begrenzte Anzahl von Naturformen annehmen und zuletzt auf die letzte Form im Metaxü kommen müssen, was die Ewigkeit des Kreislaufs des Werdens in keiner Weise ausschliesst. Maimuni verzichtet nun auf die Stütze von Seiten Aristoteles nicht nur, weil diese Interpretation falsch ist, sondern er sieht sich auch veranlasst, davor zu warnen, seine letzte Form mit der Aristoteles zu verwechseln, weil, selbst wenn man diese letzte Form auf Gott beziehen wollte, Aristoteles Gott nur als Prinzip des Werdens, nicht aber als Prinzip des Seins lehrt. Er lehnt deshalb diese Interpretation ab:

„Denke aber nicht, dass unser Ausdruck, Gott sei dem ganzen Universum die letzte Form, eine Anspielung (רמז — אשארה)[1] auf jene letzte Form sei, von der Aristoteles in der Metaphysik (α, 2 und II, 4) sagt, dass sie nicht geworden und unvergänglich sei (ἀγένητον καί ἄφθαρτον), denn jene, dort erwähnte Form ist eine Naturform, nicht eine abstrakte Intelligenz (welche den Inhalt des Gottesbegriffs ausmacht; s. Attributenlehre, letzten Abschnitt). Denn, unsere Behauptung von Gott, er sei die Form der Welt, ist nicht so gemeint, wie etwa die stoffbehaftete Form eben diesem Stoffe Form ist (das heisst: nach der gewöhnlichen Auffassung, also blos Prinzip des Werdens), sodass Gott einem (im Sein von der höheren Form unabhängigen) Körper Form wäre. So ist das nicht

---

[1]) Al-Charisi und Falaqera haben das Wort אשארה nicht. Dies entspricht ihrer Auffassung, dass es sich hier um die Ablehnung der Immanenz handelt, da hat dieses Wort keinen Sinn. Munk behält jedoch dieses Wort, obschon er sich in der Interpretation den genannten Kommentatoren anschliesst. —

gemeint, sondern: sowie jedes formbegabte Wesen eben durch seine Form das ist, was es ist, sodass mit seiner Form sein Wesen vergeht und aufhört, dasselbe Verhältnis ist das Verhältnis des Schöpfers zu der Gesamtheit der entfernten Prinzipien der Seienden (wie bei der Naturform auch nach der gewöhnlichen Ansicht in Bezug auf das Wesen, so bei Gott in Bezug auf das Sein). Denn durch das Sein des Schöpfers ist Alles, und er bewirkt anhaltend dessen Fortdauer, durch das, was man „Ergiessung“ nennt (Anspielung auf die Lehre von der Emanation des Geistes dem Sein nach in II, 3—12). Wäre das Nichtsein des Schöpfers möglich, so würde das ganze Universum verschwinden und das Wesen (nicht nur der höheren Organisationen, deren Sein von den höheren Formen unabhängig ist, sondern) aller von ihm entfernten Ursachen und somit auch die letzten Wirkungen und was zwischen ihnen ist. (Nachdem wir aber wissen, dass Gott Prinzip des Seins ist und auch die entfernten Ursachen von ihm in ihrem Sein abhängig sind, formuliert sich das Verhältnis von Gott zur Welt in einem Vergleich mit der Naturform, durch welchen auch letztere als Prinzip des Seins und des Werdens hervortritt:) Gott verhält sich also zur Welt, wie die Form zu einem Dinge, dem eine Form anhaftet, durch welche es eben das ist, was es ist, durch die Form nämlich besteht seine Wahrheit und sein Wesen (חקיקתה ומאהיתה — אמתתו ומהותו, nicht nur das Wesen, als Ergebnis des Werdens, sondern auch die Wahrheit, der Grad des wahrhaften Seins). Das ist das Verhältnis des Schöpfers zur Welt, und in diesem Sinne ist es gemeint, dass er die letzte Form und die Form der Formen ist, nämlich, dass er das ist, an den das Sein und das Bestehen aller Form in der Welt zuletzt sich anlehnt: Ihr Fortbestehen ist durch ihn, sowie die formbegabten Dinge durch ihre Formen fortbestehend sind“.

Anmerkung.

Der Unsicherheit und Unklarheit gegenüber, welche in der Uebersetzung und in den Anmerkungen Munks an allen Stellen hervortritt, wo Maimuni die Frage nach der Beschaffenheit der Urmaterie behandelt oder berührt, suchte ich in dem oben erwähnten Aufsatz im Januarhefte des Haschiloach 1905: Das Grundprinzip der Philosophie Maimunis, nachzuweisen, dass Maimuni die Schöpfung aus dem Nichts, auf deren letzten Sinn dort nicht eingegangen werden konnte, und der auch hier erst in der Attributenlehre erläutert werden soll, so versteht, dass Gott ein Doppelwesen von Materie und Form, das Metaxü der Physik, aus dem Nichts erschaffen hat. Ich erläuterte es dort, im Zusammenhange mit der Darlegung der Polemik M. gegen Aristoteles, dessen dynamisches Prinzip des Werdens M. gegen dessen eigene Inkonsequenz verteidigt, dahin:

Der von Gott hervorgebrachte Urstoff trug bereits seine ganze Entwickelungsmöglichkeit in sich. Es hat demnach niemals, auch nur einen Augenblick, einen formlosen Stoff, eine reine Hyle gegeben, ebensowenig, wie es im Werden der Natur ein solches Wesen gibt. Dieser Auffassung tritt Dr. S. H. Margulies in der Rivista israelitica 1905, N. 3 (Mai—Juni) in einem „Un passo malinteso del Moreh Nebukhim" betitelten Artikel (S. 85—92) entgegen. An Unsicherheit und Unklarheit in Bezug auf Einzelheiten gibt Marg. Munk nichts nach. In der Hauptfrage jedoch drückt sich Margulies bestimmter und sicherer aus als Munk. Danach geht die Lehrmeinung Maimunis dahin: Gott habe eine absolut formlose Hyle aus dem Nichts hervorgebracht. Wie nun der Schöpfungsakt weiter vor sich ging, wie das gekommen ist, dass dieser absolut formlose Urstoff der Schauplatz des Werdens geworden ist, darüber suchen wir in den Ausführungen Margulies vergebens nach einem Anhaltspunkt: Hat Gott die vier Elementarformen in einem besonderen Schöpfungsakte hervorgebracht? Welche von ihnen hat er zuerst hervorgebracht? Oder hat er sie alle gleichzeitig erschaffen? Hat Gott die Formen für sich, getrennt vom formlosen Stoffe, hervorgebracht, um sie dann mit diesem zu vereinigen, oder sogleich im Stoffe? Im ersteren Fall: haben die Formen einige Zeit für sich bestanden, ebenso, wie vorher der formlose Stoff? In beiden Fällen: Gott hat demnach eine Teilung des formlosen Stoffes vorgenommen und einem jeden dieser Teile eine der vier Elementarformen zugewiesen. So viel Schwierigkeit bietet der mechanische Schöpfungsbegriff, den Mg. Mm. zumutet, ein Schöpfungsbegriff, den eigentlich niemand lehrt. Wer eine formlose Hyle annimmt, hält sie für ewig, wenn er auch von einer Schöpfung spricht. Die Philosophen der Gabirol-Gruppe betonen wiederholt, dass die Hyle keinen Augenblick ohne Form bestehen kann, sie stehen darin vollständig auf dem Standpunkte Aristoteles und der arabischen Philosophen, unter denen über diesen Punkt vollständige Uebereinstimmung herrscht (s. das neunte Kapitel Text und Schlussanmerkung und das Kapitel Gabirol in der Attributenlehre). Vielleicht mag es manchem philosophierenden Homiletiker besonders der nachmaimunischen Periode mit einer solchen Behauptung ernst gewesen sein, unter den grossen Autoritäten der jüdischen Philosophie findet dieser Schöpfungsbegriff keinen Vertreter. Der einzige Ausweg wäre, die Interpretation in dem Sinne zu ergänzen, dass Gott nach der Schöpfung des formlosen Urstoffes in einem besonderen Schöpfungsakte (dessen Ueberflüssigkeit und, wegen des Mangels des Zeitbegriffs am formlosen Urstoffe, gedankliche Unrealisierbarkeit sofort einleuchtet) in dem Urstoffe eine Urqualität geschaffen habe, aus der sich die vier Elementarformen entwickelt haben. Das bildet aber, abgesehen von dem überflüssigen und unmöglichen besonderen Schöpfungsakte, einen Teil meiner Interpretation: Das von Gott in einem einheitlichen Schöpfungsakt hervorgebrachte Etwas enthielt, ebenso, wie den nur logisch zu sondernden, allen vier Elementen gemeinsamen Urstoff, auch die, ebenfalls nur logisch zu sondernden, allen vier Elementarqualitäten gemeinsame Urform, Urqualität (חמר משותף — צורה משותפת). Aber gerade diese, die gemeinsame Urform, lehnt Mg. ausdrücklich ab.

Diese Schwierigkeiten erschüttern die Interpretation Mg. von vornherein, schliessen aber ihre Richtigkeit nicht völlig aus. Man sollte jedoch glauben, dass, wer Maim. eine solche schwierige Lehrmeinung zuschreibt, dazu von un-

zweideutigen Aeusserungen des Philosophen gezwungen ist. Das scheint Margulies auch zu glauben. Seine Kritik will eine missverstandene Stelle im MN. richtig interpretieren. Wir haben schon in unseren bisherigen Ausführungen gesehen, und werden dies je weiter, je mehr sehen, dass es sich um mehr als um die Erklärung einer Stelle handelt, dass es sich tatsächlich um das Grundprinzip der Philosophie Maimunis handelt, von dem Mg. meint, ich müsse mir sagen lassen, es schwebe in der Luft. Wir werden sehen, dass die ganze Philosophie M. mit diesem Prinzip steht und fällt. Aber auch die fraglichen Stellen ergeben die Richtigkeit meiner Interpretation. Die Hauptstelle, von der ich in dem genannten Aufsatz ausgegangen bin, lautet: שאנחנו לא אמרנו, שהחומר הראשון נתהוה כהתהוות האדם מן הזרע, או יפסד כהפסד האדם אל העפר, אבל אמרנו, שהשם המציאו מלא דבר והוא על מה שהוא עליו אחר המצאו, רוצה לומר היות מתהוה ממנו כל דבר ויפסד אליו כל מה שנתהוה ממנו, ולא ימצא ערום מצורה ועדיו יגיע תכלית ההויה וההפסד, והוא לא הוה כהוית מה שיתהוה ממנו ולא יפסד כהפסד מה שיפסד אליו, אבל נברא, וכשירצה בוראו יעדרהו העדר גמור מוחלט (מו"נ, ח"ב, י"ז).

In der hier zitierten Uebersetzung Tibbons sind die Worte היות מתהוה ungenau, dem arabischen Text: אעני כונהא יתכוּן entsprechend muss es, wie ich in dem genannten Aufsatz bereits bemerkt habe, היותו שיתהוה heissen. Danach besagt diese Stelle:

„Denn wir behaupten nicht, dass der Urstoff so geworden sei, wie der Mensch aus dem Samen wird, oder dass er so vergehen werde, wie der Mensch in den Staub vergeht, sondern wir behaupten, dass ihn Gott aus dem Nichts hervorgebracht hat, und zwar so beschaffen, wie er nach seinem Hervorgebrachtwerden ist. Das heisst: er war (sofort) so, dass aus ihm Alles werden, und Alles, was aus ihm geworden ist, in ihn wieder vergehen konnte, sodass er (niemals) bar jeder Form existiert und an ihm Entstehen und Vergehen ihre Grenze erreichen (וענדהא ינתהי). Er ist nicht so geworden, wie das, was aus ihm wird, und er wird auch nicht so vergehen, wie das, was in ihn vergeht (das heisst: aus Etwas und in Etwas), sondern er ist erschaffen worden (aus dem absoluten Nichts), und so sein Schöpfer es wollen wird, wird er ihn aufheben in ein vollständiges, absolutes Nichtsein“. (MN. II, 17).

I. Die Einwendungen Margulies:

Gegen meine Interpretation macht Margulies folgende Einwendungen geltend:

1. Kurz vor der zitierten Stelle sagt Maimuni, dass er darin Ar. zustimme: „dass er (sc. der Urstoff) nach seiner Stabilisierung und Vervollkommnung in nichts dem (Zustande) gleicht, in welchem er sich im Momente der Hervorbringung befunden“. Wäre nun der Urstoff, so argumentiert Mg., im Momente der Schöpfung formbegabt, so würde ja sein Zustand darin dem definitiven Zustande gleichen.

Dagegen ist zunächst zu sagen, dass Mg. auch diese Stelle unrichtig interpretiert. Er verwundert sich, dass ich diese Stelle zitiere, ohne zu merken, dass sie meiner Interpretation der Hauptstelle widerspreche. Ich interpretiere aber dort diese Stelle so: Der Unterschied, von dem Mm. hier spricht, bezieht

sich blos auf die Art des Werdens. Im definitiven Zustande vollzieht sich das Werden am Urstoffe aus Etwas in Etwas, durch Wechsel der Form, während im Momente der Schöpfung das Werden aus dem Nichts statt hatte, in der peripatetischen Schulsprache: das Werden schlechthin. Diese Interpretation gibt Maimuni selbst. Der ganze, von Mg. an der entscheidenden Stelle willkürlich abgebrochene Satz lautet nämlich: שהוא אחר התיישבו ושלמותו לא ידמה דבר ממה שהיה עליו בעת ההויה ושהוא נמצא אחר ההעדר הגמור: Dass er nach seiner Stabilisierung und Vervollkommnung in Nichts dem gleicht, in welchem er sich im Momente der Schöpfung befunden, und dass er (also) nach dem absoluten Nichtsein hervorgebracht worden ist. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass das hebräische ושהוא, ebenso wie das arabische ואנהא das „also" zulässt, hier aber kann es nicht anders als in dem Sinne übersetzt werden, dass Mm. aus der an sich gleichgiltigen Prämisse die Schlussfolgerung in dem eigentlichen strittigen Punkte zieht. Nach der Interpretation Margulies macht Mm. Ar. zwei Konzessionen (Maim. sagt נודה): erstens, dass der Zustand des Urstoffes im Momente der Schöpfung dem definitiven Zustande nicht gleicht, zweitens, dass der Urstoff aus dem Nichts hervorgebracht worden ist. Aber die erste Konzession für sich allein ist gleichgiltig, die zweite ist ja eben der von Arist. bestrittene Punkt! Wer jedoch unsere Darstellung in den vorigen Kapiteln verfolgt hat, sieht sofort ein, worum es sich hier eigentlich handelt: Mm. geht auf den peripatetischen Begriff des Werdens ein, er gibt zu, dass Werden mitten in der Natur: Werden aus Etwas in Etwas bedeutet, trennt sich aber von Aristoteles darin, dass er das von diesem abgelehnte Werden schlechthin (γένεσις ἁπλῶς) vom Urstoff behauptet. — Dasselbe gilt von der weiteren Stelle, von der Marg. behauptet, sie mache den Eindruck, als ob Mm. damit jedem Missverständnis in der Richtung meiner Interpretation vorbeugen wollte. Mm. schliesst seinen Einwurf gegen das dritte Argument Aristoteles, das aus der Abwesenheit der Gegenbewegung und des daraus resultierenden Werdens bei den Himmelskörpern deren Ewigkeit folgert, mit der Bemerkung: ועקר הענין הוא מה שזכרנוהו, כי הנמצא בעת שלמותו ותמותו לא יורה ענינו ההוא אל ענינו קודם שלמותו: „Die Hauptsache ist, wie gesagt, dass das Seiende in der Zeit seiner Vollkommenheit und Vollendung bezüglich dieses seines Zustandes nichts für den Zustand vor seiner Vervollkommnung beweist". Aber damit will Mm. nichts weiter sagen, als, dass die Abwesenheit des Naturwerdens (Etwas aus Etwas) im jetzigen Zustande der Himmelskörper keinen Schluss auf die Unmöglichkeit des Werdens schlechthin, der Schöpfung aus dem Nichts, zulässt, was Mg. auch aus der Anmerkung Munks zu dieser Stelle ersehen konnte, S. 136,1. Es ist überhaupt unverständlich, wie es der Aufmerksamkeit Mg. entgehen konnte, dass Mm., nach der Aufstellung der Formel in der Einleitung dieser Diskussion, alle vier Argumente Aristoteles für die Ewigkeit der Welt mit derselben Schlussformel abtut. Die zum dritten Argument ist eben behandelt worden, aber auch das vierte Argument (welches Mm. merkwürdigerweise vor dem dritten erledigt), das Argument nämlich, dass einem jeden Werden die Möglichkeit des Werdens vorangehen müsse, bekämpft Mm. mit derselben Argumentation: Das Werden im definitiven Zustande der Materie, das ein Werden aus Etwas ist, erfordert wohl die vorhergehende Möglichkeit des Werdens (es muss

nämlich etwas da sein, aus dem irgend ein Anderes wird), das Werden schlechthin hingegen bedarf keines anderen Dinges, also auch nicht der vorhergehenden Möglichkeit: אמנם יתחייב בזה הנמצא המיושב, אשר כל מה שיתהוה בו אמנם יתהוה מנמצא אחר, אמנם הדבר הנברא מהעדר אין שום דבר נרמז אליו לא בחוש ולא בשכל שיקדם לו אפשרות

Das Werden schlechthin (das ist der Sinn von (אין שום דבר . .) *steht mit gar keinem anderen Dinge in Beziehung*, dass es einer vorhergegangenen Möglichkeit des Werdens bedürfte! Ebenso wird das (*nach* dem Zweiten behandelte) erste Argument Aristoteles aus der Bewegung aus dieser Formel heraus widerlegt: Die Bewegung mitten im Werden muss die Folge einer vorhergegangenen Bewegung sein, nicht aber die schlechthin entstehende Bewegung. Bei den beiden letzteren Argumenten ist es aber klar, dass es sich um die von Margulies in den Vordergrund gerückte *Ungleichheit* des Urstoffes im Momente der Schöpfung mit dem im definitiven Zustande gar nicht handeln kann, da es sich dabei weder um den Stoff noch um die Form, also überhaupt nicht um die Qualität desselben handelt.

Aber selbst nach der irrtümlichen Interpretation Margulies, nach welcher die einleitende Formel die Ungleichheit betont, kann daraus nichts gegen meine Interpretation gefolgert werden. (לא ידמה דבר ממה שהיה עליו . . . . לא תשבה שיא ממא כאנת עליה . .) bedeutet nichts Anderes, als die andere von Mg. zitierte Stelle: (לא תד״ל חאלתה . . .) לא יורה ענינו וכו׳: man darf nicht von dem Werden im definitiven Zustande auf den Zustand im Werden schlechthin *argumentieren* und *postulieren*, dass Beide einander *in allen Stücken* gleich sein *sollen*. Keineswegs aber kann das so gedeutet werden, dass die beiden Zustände in *allen Stücken* einander *ungleich* sein *müssen*. לא ידמה דבר bedeutet: Es gibt keinen Punkt, in welchem die Gleichheit *gefordert* werden könnte. Das geht auch aus dem vorher beigebrachten Beispiel von dem auf einer verlorenen Insel auferzogenen Menschen (zu dem offenbar der Roman *Ibn-Tofaïls*: Hai ben Jakdhan, das Modell geliefert hat) hervor. Dieser macht sich anheischig, *zu beweisen* (ויעמיד המופת), dass ein Mensch im Leibe eines anderen nicht leben könne, weil er von dem definitiven Zustande auf den Zustand des Werdens in *allen Stücken schliessen* zu können glaubt. Wozu sollte denn auch Mm. eine noch weiter gehende Behauptung, die absolute Ungleichheit, aufstellen, wenn ihm schon damit gedient ist, dass man nicht die Gleichheit in allen Stücken fordern dürfe? Und dann, die absolute Ungleichheit zwischen dem Urstoff und den vier Elementen ist eine *absurde Behauptung*. Ist ihnen doch der *Stoff* gemeinsam. Begnügt sich aber Mg. mit der Ungleichheit in der Form, indem der Urstoff formlos, und die Elemente formbegabt sind, und er muss sich wohl damit begnügen, so ist nicht einzusehen, warum er sich mit der Ungleichheit zwischen der Urform und den spezifizierten Elementarformen nicht begnügen will.

2. In MN. I, 28 soll Mm., nach der Interpretation Mg.'s, das Gegenteil von dem behaupten, was ich ihm zuschreibe. Mg. erwähnt wohl, dass ich diese Stelle kenne und zitiere, bringt aber nicht das, was ich zur Erläuterung derselben sage, und bricht auch hier an der entscheidenden Wendung ab. Die von Mg. weggelassene Schlussstelle lautet: Das, was sie (die Azilim) begriffen haben, war somit der Urstoff und seine Beziehung zu Gott, (das heisst, sie begriffen) *dass er (der Urstoff) die erste seiner Schöpfungen ist*,

die das Entstehen und Vergehen notwendig bedingt (אלמוג׳בה אלכון ואלפסאד — המחייב ההויה וההפסד), und dass er (Gott) ihn aus dem Nichts hervorgebracht hat.“ Die letzten, von Mg. offenbar als belanglos erachteten Sätze besagen, besonders wenn man sie mit den anderen von Mg. weggelassenen Mittelsätzen dieser Stelle zusammenhält (wie ich dies in dem erwähnten Aufsatz gezeigt habe), mit aller wünschenswerten Deutlichkeit das, was ich als den Standpunkt Mm.'s in dieser Frage bezeichnete. Der Urstoff war im Momente der Schöpfung (s. Guide S. 97,1) so beschaffen, dass er das Werden bedingt hat, er konnte also nicht absolut formlos sein. Wenn ich diese Stelle als dunkel ausgedrückt bezeichnete, so meinte ich damit jenen Teil derselben, der tatsächlich das zu besagen scheint, was Mg. gefunden hat. Mm. vergleicht nämlich den Urstoff mit einem durchsichtigen farblosen Saphir, der, weil selbst farblos, alle Farben durchlässt, ebenso nimmt der Urstoff alle Formen an, weil er selbst formlos ist. Doch beweist das in Wahrheit nichts. Die Durchsichtigkeit ist keine bestimmte Farbe, aber nicht vollständige Farblosigkeit. Zur Zeit Maimunis wusste man übrigens davon, dass die Farbe des weissen Lichts (die Durchsichtigkeit) die Komposition aller Farben ist, wie ja auch die Farbenlehre Aristoteles im Buche über die Seele, welche Mm. hier im Auge hat, dieser Theorie den Weg gebahnt hat (im Gegensatz zu dessen Theorie in der Schrift über die Sinne, in deren Richtung die Farbenlehre Goethes fällt). Mm. selbst sagt das III, 2: ואפשר שיהיה בעל מראים רבים ועינו כעין הבדלח, und bringt man das mit III, 4 Schluss in Zusammenhang, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass dies die Absicht Mm. ist. [Zur Kenntnis dieses Grundsatzes der modernen Farbenlehre in jüdischen Kreisen im XIII Jahrhundert vgl. Sohar III, Idra r. S. 128b; וחיוו דההוא טלא חוור כהאי גוונא דאבנא דבדולחא דאתחזיין כל גוונין בגווה, הה"ד (במדבר י"א, ז): ועינו כעין הבדלח. Noch deutlicher ibid. Idra s. S. 293b: אלין גוונין מתערבין דא בדא ואתדבקן דא בדא, כל חד אוזיף לחבריה מגווני דיליה, בר מחוורא דכלהו כלילן ביה. Zur Farbenlehre des Sohars vgl. noch II, 92a, 148b, III, 33a, 135—37, 290b u. Und da das טלא דבדולחא des Sohars im Grunde das Or-Bahir, das Sohar, Saadjas Urluft, ist, so behandelt hier der Sohar den Urstoff ebenso, wie Maimuni, nur dass dieser Urstoff blos für die Scharen der Merkaba ist, während für die Niederwelt das potenzielle Choschech in Betracht kommt]. Mg. macht mir den Vorwurf, dass ich, statt an der Unerschütterlichkeit meiner Grundlage zu zweifeln, es vorgezogen habe, Mm. der Dunkelheit und Ungenauigkeit im Ausdrucke zu zeihen. Dass dies aber tatsächlich der Fall ist, wird uns am Besten die authentische Interpretation belehren, die wir hier nachzutragen in der Lage sind, was uns aber auch der Mühe enthebt, die Richtigkeit unserer Interpretation noch genauer nachzuweisen. In מאמר היחוד ed. Steinschneider, S. 12, sagt Maimuni: וכל אחד מהיסודות (הד') לא יותך אלא אל חומר וצורה לבד לא לגשם אחר או דבר נמצא בפועל כלל, וזה ההיולי הוא העצם הפשוט, אשר ראו אצילי בני ישראל בתאר הנבואה .... וכבר בארנו גם זה במורה. Es ist also klar, dass die Hyle nach Mn. das Metaxü ist, das bereits aus Materie und Form besteht, und dass dies die Hyle ist, welche die Azilim erfasst haben, und von der im More I, 28 und Parallelstellen, die Mm.

hier authentisch interpretiert, die Rede ist. — Zu diesem Kapitel und den damit im Zusammenhang stehenden Stellen s. Is. Abravanel עטרת זקנים, teilweise auch in שמים חדשים und מפעלות אלהים; wir werden auf diese Gruppe von zusammenhängenden Stellen im More in der Attributenlehren zurückkommen. —

3. באור מלות ההגיון, Kap. 9 erläutert Mm. den Begriff des entfernten Stoffes: „Und der Stoff, welcher noch entfernter ist, als die vier Elemente, ist dasjenige, was diesen vier gemeinsam ist, sodass sein Verhältnis zu diesen das Verhältnis des Wachses zu Allem, was aus Wachs gemacht wird, ist, oder des Goldes zu Allem, was aus Gold gebildet wird. Denn es ist durch Beweis festgestellt, dass diese vier Elemente sich in einander verändern und aus einander werden, sie haben also ohne Zweifel etwas Gemeinsames, das ist ihr Stoff. (Hier beginnt Mg. das Zitat). Und dieses den vier Elementen gemeinsame Ding, —> das wir mit Notwendigkeit mit dem Verstande erfassen <— (von Mg. weggelassen), das ist es, was wir Urstoff nennen, und was in der Sprache der Griechen Hyle heisst, und wie dieser ist auch der Stoff der Sphären jeder Form bar (hier bricht Mg. das Zitat ab) und wird einfacher Stoff (חמר פשוט) genannt".

Auch hier genügt es, darauf hinzuweisen, dass die von Marg. nicht zitierten Sätze Folgendes besagen: Der Urstoff ist den vier Elementen das, was das Wachs den Dingen, die aus ihm gemacht werden, er ist also nicht ganz formlos. Ferner: Der gemeinsame Urstoff wird daraus erschlossen, dass die vier Elemente ineinander übergehen. Wir erinnern uns, dass Aristoteles in der Physik aus dieser Erscheinung das Metaxü erschliesst (s. oben S. 297—98), denn derselbe Schluss, der zum gemeinsamen Stoff drängt, drängt auch zur gemeinsamen Form. Aber Mg. hebt den letzten Satz hervor, in dem Mm. den Urstoff mit dem Sphärenstoff vergleicht und als Vergleichsmoment die Abwesenheit jeder Form hinstellt. Mg. erwähnt nicht, dass die Echtheit dieses Satzes von Mendelssohn angefochten worden ist, weil er der sonst von Mm. akzeptierten Ansicht widerspricht, dass der Sphärenstoff vom sublunarischen Stoffe verschieden ist. Diese Schwierigkeit erachtet vielleicht Mg. für nicht erheblich, da Mm. nur einen Vergleich zwischen beiden Stoffen zieht, dass sie beide einander darin gleichen, dass sie bar jeder Form sind, nicht aber, dass sie einander vollständig gleich sind. Aber: worin und wodurch in aller Welt sollen sich denn zwei absolut formlose Stoffe voneinander unterscheiden? Die von Ms. aufgeworfene Frage war also bei der Benutzung dieser Stelle als Argument gegen meine Interpretation nicht mit Stillschweigen zu übergehen. Dazu kommt noch eine Schwierigkeit: In den Kapiteln II, 13—23 bildet die Frage nach der Einheit des Stoffes eine wichtige Kontroverse zwischen Maimuni und Aristoteles (s. bes. 19—22). Mm. vertritt den Standpunkt, dass ein jeder Himmelskörper einen ihm eigenen Stoff hat. Worin aber sollen sich denn die Stoffe der Himmelskörper voneinander unterscheiden, wenn sie absolut formlos sind? Alle diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn man Mm. dahin versteht, dass der Urstoff keine bestimmte Elementarform hat, und dass das Metaxü ein einfacher Stoff ist, und der Himmelsstoff, so verschieden die himmlische Urform von der sublunarischen und die Formen der einzelnen Himmelskörper untereinander sonst auch sein mögen, gleicht ihm darin, dass er ebenfalls keine bestimmte Elementarform

hat. Maim. sagt es denn auch anderwärts ganz ausdrücklich (I, 57): ... כי זה הרקיע שהוא בעל חומר וצורה בהכרח אלא שאינו זה החומר אשר בנו: „Denn dieser Himmel, der notwendig aus Stoff und Form ist, nur dass er nicht so ist, wie der unserige (der sublunarische)". Wenn nun Mm. in der von Mg. herangezogenen Stelle im Traktat zur Logik den sublunarischen Urstoff in der Einfachheit dem superlunarischen Stoffe gleichsetzt, so ist das ein Beweis für die Richtigkeit meiner Interpretation, dass nach Mm. der von Gott geschaffene Urstoff mit einer Urform behaftet war. Und Mm. spricht in der Tat ausdrücklich von der Urform zusammen mit dem Urstoffe (I, 74, 4,3): In der Widerlegung eines Beweises für die Weltschöpfung sagt Mm., dass wer diesen Beweis führt, zuerst durch Beweis feststellen müsste, „dass der Urstoff und die Urform dem Werden unterworfen sind": כי החמר הראשון והצורה הראשונה הוות נפסדות (כון אלמאדה̈ אלאולי ואלצורה̈ אלאולי כאינתין פאסדתין). Mm. lehrt also doch die von Mg. in seinem Namen abgelehnte Urform! Die Urform ist natürlich ebenso gemeinsam, wie der Urstoff. Mg., S. 90,1, hätte es nicht so bestimmt in Abrede stellen sollen! In Kap. 19 u. 22 erscheint die Urform in den Ausdrücken: ההתיחדות und מציאות שיתיחד בו ausgedrückt. Die Ausführung kann erst bei der Darstellung des vierten Postulats erfolgen, andeutungsweise ist das bereits in dem genannten hebräischen Aufsatz geschehen. Wir werden sehen, dass Mm. das dynamische Prinzip, also eben die Urform, gegen Ar. verteidigt.

Daran knüpft sich die Frage, ob Mm. zwei verschiedene Schöpfungsakte für die zwei verschiedenen Urstoffe, den sublunarischen und den superlunarischen, annimmt. Hätte sich Mg. diese Frage vorgelegt, so wäre er wohl zu einem anderen Resultate gelangt. Wir werden diese Frage bei der Behandlung des vierten Postulats in der Schöpfungslehre meritorisch behandeln, aber auch schon gelegentlich der Sphärentheorie im letzten Kapitel dieses Buches berühren. —

4. In הלכות יסודי התורה, III, 10 sagt Maimuni: „Gott erschuf unter der Mondsphäre einen Stoff (גולם אחד), —→ welcher dem Sphärenstoff nicht gleicht ←— (von Mg., offenbar wegen des krassen Widerspruchs zum Zitat aus dem Traktat zur Logik, fortgelassen!), und erschuf vier Formen für diesen Stoff, —→ die nicht der Form der Himmelskörper gleichen ←— (von Mg. nicht einmal durch Punkte markiert!), und eine jede der Formen ist einem Teile dieses Stoffes eingeprägt worden. Die erste Form, die Feuerform, ging eine Verbindung mit einem Teile dieses Stoffes ein, und es entstand aus Beiden der Feuerkörper u. s. w.

Mg. übersetzt גולם „ungeformte Materie" (materia informe). Das bedeutet allerdings גולם bei Maimuni, ebenso, wie in der älteren biblisch-talmudischen Sprache. Aber, wenn man so übersetzt, so darf man dabei nicht an die metaphysische, sondern an die technische Bedeutung des Wortes denken. Ein jedes der vier Elemente heisst bei Mm. ebenfalls גולם, wenn es sich um dessen Verhältnis zu einem aus mehreren Elementen zusammengesetzten Stoffe handelt, und dieser wird dann wieder der גולם für einen Körper von höherer Zusammensetzung. Auch der komplizierteste Naturkörper, der Körper des Menschen, ist der גולם des beseelten Menschen (JH. II, 3.8; IV, 2.6.8.9.12). Nach der Ausführung zu Punkt 3 ist es übrigens klar, dass auch diese Stelle nicht gegen, sondern für meine Interpretation spricht: Ein Stoff, der sich von einem anderen unter-

scheidet, muss notwendig formbegabt sein. Die von Mg. fortgelassenen Stellen sind also auch hier nicht so belanglos, wie sie ihm vorgekommen zu sein scheinen. Es muss aber noch darauf hingewiesen werden, dass Mm. hier gar nicht daran dachte, sich über diese subtilen Probleme genau und meritorisch zu äussern. Mg. hat aber noch ein sehr wichtiges Moment übersehen: Auch hier liegt eine authentische Interpretation vor: MN. I, 71 sagt Mm., dass er in seinen talmudischen Werken nicht nur nicht die Absicht hatte, die Schöpfung aus dem Nichts zu lehren, sondern noch mehr: er suchte seine Aeusserungen so zu formulieren, dass sie mehr der Ewigkeit der Materie das Wort reden. Diese Stelle kann somit für die endgiltige Ansicht Mm., um die es sich in II, 17 handelt, schon rein formell gar nicht herangezogen werden. Aber auch sachlich: Diese mechanische Konstruktion, die im More nicht wiederholt wird, kann doch nicht als die letzte systematische Ansicht Mm.'s angesehen werden.

II. Die Interpretation Margulies:

Wir können nun zur Prüfung der von Mg. präsentierten Uebersetzung der behandelten Hauptstelle übergehen. Dazu wird es aber nötig sein, erst die Uebersetzung Munks voranzuschicken:

Die Worte: אבל אמרנו — אחר המצאו übersetzt Munk:

mais nous soutenons au contraire que Dieu l'a produite du néant, et qu' après sa production elle est telle qu'elle est.

Dazu fügt er dann die Bemerkung hinzu (S. 134,1):

En d'autres termes: elle est telle qu' elle doit être pour répondre à l'idée de „matière première", car après être sortie du néant, elle est absolument sans forme."

Gegen diese Uebersetzung machte ich nun geltend, erstens dass Mm. nirgends die Idee des Urstoffes so bestimmt festsetzt, dass er sich darauf berufen könnte (wir würden sonst darüber nicht streiten müssen!), am Allerwenigsten sagt er irgendwo, dass die Idee des Urstoffes absolute Formlosigkeit sei; zweitens aber, dass dies der ausdrücklichen Behauptung Maimunis: ולא ימצא ערום מצורה direkt widerspricht. Und in der Tat sieht sich Munk zu einer neuen Bemerkung gezwungen. Den eben zitierten Satz übersetzt er: Elle n'existe point dénuée de forme, bemerkt aber dazu (ibid. n. 2.):

C'est-à-Dire: bien que dans notre pensée ce soit une matière sans forme, elle n'existe en réalité qu' avec la forme; car immédiatement après sa production, les formes s'y succèdent sans cesse et y font place les unes aux autres.

Es ist aber klar, dass diese Anmerkung der vorigen widerspricht: Entweder hat der Urstoff irgend ein Zeitteilchen ohne Form existiert, oder nicht, ein Drittes gibt es nicht. Auf die Dauer der Zeit kann es doch nicht ankommen: eine Sekunde, oder auch nur ein Teil einer solchen, bedeutet hier soviel, wie Millionen von Jahren. Das sind überdies Widersprüche, zu denen im Texte nicht die geringste Veranlassung vorliegt. Diesen Bedenken gegen Munk fügt Mg. seinerseits noch zwei hinzu. Erstens: Die Worte והי עלי מא הי עליה beziehen sich ihrer grammatischen Form zufolge auf die Gegenwart, nach der Interpretation Munks wäre jedoch die Vergangenheit zu erwarten.

Zweitens müsse man sich den Einwand Aristoteles in Erinnerung rufen, dass sich nämlich der Stoff niemals bar jeder Form vorfindet, und folglich auch der angenommene Urstoff mit irgend einer Form behaftet sein müsste, sohin nicht mehr Urstoff genannt werden könnte. Diesem Einwand würde aber Mm. nach der Interpretation Munks nichts entgegnet haben; da ja die blosse Behauptung, Gott habe den Urstoff bar jeder Form geschaffen, sicherlich nicht als ein beweiskräftiges spekulatives Argument angesehen werden könne. All diesen Bedenken will nun Margulies durch folgende Uebersetzung entgehen:

„Wir behaupten aber in der Tat nicht, dass der Urstoff entstanden sei . . . . wir behaupten vielmehr, dass ihn Gott aus dem Nichts erschaffen hat, und er besitzt die Beschaffenheit, die er besitzt („er ist so beschaffen, wie er ist") lediglich (soltanto) nach seiner Schöpfung (והוא על מה — אחר המצאו); die Beschaffenheit — nämlich — dass jedes Ding aus ihm entsteht und in ihn sich auflöst, dass er sich niemals bar jeder Form findet, und dass alles Entstehen und Vergehen u. s. w." — Dazu fügt Mg. die Bemerkung hinzu:

„Mit anderen Worten: Vom gegenwärtigen Zustande des Stoffes, wie er „jetzt" (ora), nach seiner Schöpfung, beschaffen ist, kann man nicht auf den Schöpfungsakt argumentieren; und „obgleich" (quantunque) jedes Ding aus ihm entsteht und er sich niemals ohne Form vorfindet, konnte ihn Gott „gleichwohl" (bene) erschaffen, und er erschuf ihn auch in der Tat, aus dem Nichts und bar jeder Form. Der Ton des ganzen Satzes ruht auf den Worten אחר המצאו, welche syntaktisch ihre Stellung hinter den Worten ואליו יגיע תכלית ההויה וההפסד haben."

Diese Uebersetzung und diese Interpretation sind aber noch weniger annehmbar, als die Munks. Und zwar aus folgenden Gründen:

1. Zunächst erscheint der Satz in der Interpretation Mg.'s syntaktisch so gekräuselt und gewunden, dass man ihm in dem gewiss oft schwierigen und dunklen More Nebukhim „keinen Genossen finden" würde. Das beweist auch Mg. selbst in der Anmerkung. Um den Satz einigermassen verständlich zu machen, muss er die Worte: soltanto (in der Uebersetzung), ora, quantunque und bene einfügen, wozu im Text gar kein Anhaltspunkt zu finden ist. Die Versetzung der Worte אחר המצאו hinter den viergliedrigen Satzkomplex des ר״ל, und überhaupt die Anhängung dieses Satzkomplexes an das ר״ל, sind, wenn auch sonst nichts dagegen zu sagen wäre, syntaktisch einfach nicht diskutierbar. Eine solche Ausdrucksweise wäre schon mehr als Unklarheit, gegen die ja Mg. Mm. in Schutz genommen hat.

2. Nach der Uebersetzung Munks (ebenso nach der meinigen) steht nur der kurze Satz אעני — יתכון מנהא in Parenthese, nach Mg. hingegen der ganze Komplex אעני — ואלפסאד. Nach Munk liegt das Satzgefüge klar: Bei ולא תוגד braucht das Subjekt והי nicht wiederholt zu werden, da die beiden koordinierten Sätze durch keinen ihnen koordinierten Satz mit anderem Subjekt getrennt sind. Erst nachdem dies durch den Satz וענדהא — ואלפסאד der Fall ist, wird das Subjekt והי wiederholt (והי לא כאינה). Nach Mg. hingegen hat die Parenthese vier Sätze, die alle von כונהא abhängig und einander koordiniert sind. Da nun demnach der Satz ולא תוגד nicht dem Satze והי עלי מא, mit welchem er ein gemeinsames Subjekt hat, sondern den Sätzen יתכון und יפסד, mit welchen er kein gemeinsames Subjekt

hat, koordiniert ist, so müsste hier das Subjekt durch Wiederholung des Substantivs (Urstoff), oder wenigstens des Pronomens, wieder aufgenommen werden.

4. Der zweimalige Subjektswechsel innerhalb der Parenthese ist schon an sich schwierig, das Wiedererscheinen des Subjekts des Hauptsatzes (latent in ולא תוגד) spricht aber noch deutlicher dafür, dass die Parenthese bereits geschlossen ist.

5. Die Uebersetzung Mg.'s trifft der von mir der Uebersetzung Munks gemachte (von Mg. nicht erwähnte) Vorwurf, dass der Satz: ועדין יגיע . . . demnach nichts als eine Wiederholung des vorhergegangenen Satzes wäre. Und bei der Uebersetzung Mg.'s fällt dieser Vorwurf umso schwerer ins Gewicht, als es sich um koordinierte Glieder des im Ganzen von כונהא abhängigen Satzkomplexes handelt.

5. Die Einwendung Mg.'s, dass nach der Uebersetzung Munks das Perfekt zu erwarten wäre, würde, wenn das richtig wäre, auch meine Uebersetzung treffen. In Wahrheit jedoch liegt das Perfekt bereits in אוגדהא, auf das sich והי bezieht. Im Gegenteil: nach der Auffassung Mg.'s wäre hier das Perfekt eines Zeitwortes zu erwarten, welches die Schöpfung der Form zum Ausdrucke bringt; über die diesbezügliche sachliche Schwierigkeit s. oben. —

6. Ich kann nicht finden, dass der Vorwurf, nach der Interpretation Munks habe M. Arist. eigentlich nichts auf sein Argument erwidert, durch die Interpretation Mg.'s beseitigt wäre. In der Sache selbst ist auf das oben Gesagte zu verweisen: Mm. betont gegen Arist., dass man vom Werden mitten in der Natur auf das Werden schlechthin nicht argumentieren darf. Das muss Aristot. zugeben, da er selbst den Begriff der γένεσις ἁπλῶς aufgestellt hat. Mm. will hier eben nur die Angriffe Arist. auf die logische Möglichkeit des Werdens schlechthin zurückweisen. Das Werden schlechthin, die Schöpfung aus dem Nichts, als wahrscheinlich nachzuweisen, ist eine Aufgabe, mit der Mm. in diesen Kapiteln sich eben befasst, bildet aber nicht die Aufgabe der Diskussion des in Rede stehenden Kapitels[1]).

---

[1]) Die Anmerkung Mg.'s S. 90,1 gegen die Vokalisation von שאלנו (Hasch. S. 21) ist richtig; es soll natürlich heissen: schaalnu, nicht schealanu. In meinem Manuskript ist dieses Wort überhaupt nicht vokalisiert; die fehlerhafte Vokalisation rührt von anderer Hand her und ist von mir gleich darauf im Haschil. März 1905, S. 272, richtig gestellt worden.

Dagegen ist die folgende Bemerkung Mg.'s gegen die von mir akzeptierte, von Tibbon und Charisi abweichende Uebersetzung Munks von II, 19, Guide, arab. p. 40 b, Z. 13: ובתלך אלכיפיאת אלארבע צארת אסתקסאת למא תרכב מנהא abzulehnen. Die Uebersetzung Tibbons ist deshalb unhaltbar, weil die vier zusammengesetzten Dinge, die danach das Subjekt von צארת bilden sollen, auch abgesehen davon, dass die zusammengesetzten Dinge nicht im Texte stehen, nicht allein mit den Qualitäten, sondern erst mit dem Urstoff und den Qualitäten Elemente für die weiteren Zusammensetzungen werden können. צארת muss daher, ebenso wie מנהא, auf das vorangehende תלך אלמאדה, als Subjekt, bezogen werden. Der Einwand Mg.'s, es gebe acht, nicht nur vier Qualitäten, beruht auf einem Versehen.

Doch sind, wie gesagt, all diese minutiösen Textfragen, so sehr sich eine umsichtige Interpretation ihnen widmen muss, nicht so ausschlaggebend, wie die Tatsache, dass die ganze Philosophie Maimunis auf der Voraussetzung des Metaxü beruht. Das wird sich im Verlaufe der ganzen Darstellung zeigen, wo wir immer wieder Gelegenheit haben werden, die Richtigkeit unserer Auffassung nachzuweisen. Eine solche bietet sich uns auch hier noch bezüglich der Interpretation von MN I, 17, die wir in diesem Kapitel gegeben haben: In dem genannten Aufsatz im Haschiloach folgte ich Munk, Guide I, S. 69,4 in der Auffassung, dass die Parenthese . . ואתה ידעת die Rechtfertigung des von Plato gebrauchten Bildes zum Zwecke hat. Davon bin ich in der Darstellung zurückgekommen. Ein neuerliches Studium der zusammenhängenden Partieen führte mich zur Ueberzeugung, dass Mm. hier, bei der Erwähnung des von Plato angewandten Bildes, in Parenthese darauf aufmerksam macht, dass dies nicht sein Standpunkt ist. Die ganze Konzeption dieses Kapitels beruht auf den Ausführungen Aristoteles Physik I, 9, 2—4. Aristoteles erklärt da die spezielle Steresis als ein gewisses Verlangen nach der nächsteintretenden Form. Da aber die Form weder nach sich selbst, noch nach ihrem, sie vernichtenden Gegensatz streben kann, so kommt dieses Streben freilich dem Stoffe zu, und so kann man wohl sagen, der Stoff sehne sich nach einer neuen Form, wie das Weib nach dem Manne, oder wie das Hässliche nach dem Schönen, aber man muss wissen, dass dies nur im uneigentlichen Sinne ist, da in Wahrheit der Stoff niemals ohne Form ist, während das Hässliche sich nach dem Schönen nur deshalb und nur insolange sehnt, weil, beziehungsweise als es keine Schönheit besitzt. Die Hyle ist nicht an sich das Weibliche, das heisst, das Empfangende, sondern nur nebenher. Der Ausgangspunkt dieser Ausführungen ist eine Polemik gegen Plato, der die Materie das Grosse und das Kleine und Mutter nannte. (Der Sprachgebrauch Maimunis, der im Namen Platos die Materie Weib und die Form Mann nennt, scheint von der Benennung Aristoteles beeinflusst zu sein; Munk führt die Abweichung auf neuplatonischen Einfluss zurück). Den zwei Prinzipien Platos gegenüber betont Arist. die Steresis, welche Plato vernachlässigt hat, als drittes Prinzip. Die eingehende Erklärung, welche M. hier dem Satze von den drei Prinzipien widmet, ist nun ebenso, wie die Stellen in I, 69 und II, 13 auf die Ablehnung der Hyle als selbständiges Prinzip gerichtet, die M. aus der Unmöglichkeit derselben, ohne Form zu bestehen, und daraus schliesst, dass die Form allein den Inhalt der Erkenntnis ausmacht. Unter diesem Gesichtspunkte werden wir aber auch bald finden, dass sich M. in positiver Weise gegen das substanzielle Sein dem Vermögen nach, gegen die potenzielle Hyle ausspricht. Dahin zielt schon der Satz I, 51: „und (weil) wir niemals eine sinnliche Substanz ohne jedes Attribut finden", aber hier ist nur eine Tatsache der Erfahrung ausgesprochen, die auch von den Vertretern der Potenzialität der Hyle stets betont wird. M. lässt uns jedoch darüber nicht im Zweifel, dass die metaphysische

---

Mm. spricht, wie sonst, auch hier, von den vier Urqualitäten. In de gen. II, 2, wo Arist. diese Frage ausführlich behandelt, kommt er zum Schlusse (8): Δῆλον τοίνυν ὅτι πᾶσαι αἱ ἄλλαι διαφοραὶ ἀνάγονται εἰς τὰς πρώτας τέτταρας . . . Dem folgend spricht auch Mm. von הארבע איכויות הראשונות und האיכויות השניות, so MN. II, 21 Schluss.

Begründung dieses Satzes für ihn in der Unselbständigkeit des stofflichen Prinzips liegt: Zu den logischen Unmöglichkeiten, die man auch Gott nicht zumuten darf, zählt M. die formlose Hyle, nicht nur im Namen der Mu'tazila (I, 73,4.6.10), sondern auch in seinem eigenen Namen: III, 8 im Zusammenhange mit dem Satze von der speziellen Steresis als Prinzip des Werdens: וטבע החמר ואמתתו, שהוא לעולם לא ימלט מחברת ההעדר ... כי לא ימצא חומר מבלתי צורה כלל: „Und die Natur der Materie und ihr Wesen ist, dass sie niemals ohne Begleitung der Steresis existieren kann — denn es existiert keine absolut formlose Hyle". Dann weiter: ... ולא היה אפשר בגזירת החכמה האלהית, שימצא חמר מבלתי צורה ולא שימצא צורה מאלו הצורות מבלתי חמר ...: Da es nämlich nach dem Ratschluss der göttlichen Weisheit unmöglich ist, dass ein Stoff ohne Form existiert, noch dass eine dieser (Natur-)Formen ohne Stoff existiert . . . Noch deutlicher als hier spricht sich M. in III, 15 aus, wo er die metaphysische Begründung dieses Satzes expliziert: ... או מציאות עצם גשמי מבלתי מקרה בו כלל כל זה מכת הנמנע אצל כל אחד מאנשי העיון: „Die Existenz einer sinnlichen Substanz ohne jedes Akzidenz gehört (mit anderen ähnlichen Dingen) *nach der übereinstimmenden Ansicht aller Denker* zu den logischen Unmöglichkeiten", welche man auch Gott nicht zuschreiben darf. In der Tat, alle Denker stimmen darin überein: Denn, wie bereits oben bemerkt, diejenigen, die die Selbständigkeit des potenziellen Prinzips lehren, halten es für ewig, die Anhänger der Schöpfung aus dem Nichts erkennen diese Lehre nicht an und lehren die Schöpfung eines formbehafteten Urstoffs. Die von Munk in die Worte Maimunis hineininterpretierte und von Margulies so eifrig verteidigte Ansicht: Gott habe eine absolut formlose Hyle geschaffen, wird also von M. hier ausdrücklich als ein logisches Absurdum erklärt und zu jenen metaphysischen Unmöglichkeiten gezählt, die man nach der einstimmigen Annahme aller Denker Gott nicht zumuten darf. Dem entspricht die Formulierung des Beispiels für etwas, was M. für metaphysisch möglich hält, die Philosophen aber für unmöglich: המציא דבר מוגשם לא מחומר כלל: „dass Gott ein *versinnlichtes Ding* aus der absoluten Abwesenheit jeder Materie (also aus dem absoluten Nichts) hervorgebracht habe." Man muss den arabischen Text beachten: איג̇אד שי מתג̇סם מן לא מאדה̈ אצלא. Das מתג̇סם entspricht dem תג̇סמת bei Al-Farâbî (s. oben S. 176). Nach Al-Far. lässt Gott die unabhängig von ihm existierende absolut formlose Hyle durch die Annahme der Form versinnlicht werden, nach M. erschafft Gott ein „versinnlichtes Ding", das heisst, ein Doppelwesen von Form und Stoff, aus dem Nichts. Das שי מתג̇סם ist mit dem מוג̇וד מא ד̇ו מאדה̈ וצורה̈ in II, 13 identisch. Dieses von Margulies so hartnäckig und entschieden bekämpfte Metaxü, dieses Grundprinzip der Philosophie Maimunis, von dem Mg. glaubt, es schwebe in der Luft, dringt im MN. überall durch, wo Mm. auf die Grundlagen seiner Weltanschauung rekurriert: I, 35: הגשם אינו אחד אבל מורכב מחומר וצורה, שנים בגדר; „zwei in der Definition", das entspricht dem Standpunkte der Physik. Es bildet dies den Gegensatz zur absoluten Einheit Gottes, s. I, 50. 52. 57. 58. 60 und den ganzen *Beweis*. I, 37: עצם החומר והצורה; I, 58: בעל חומר וצורה בהכרח (vom Himmelskörper, s. oben); I, 72: ... שחמר הכל אחד, ואי אפשר המצא חמר מבלי צורה ... עד שתהיה תנועת החומר הזה בעל הצורה בבא בו הצורות זו אחר זו ...: Diesen Satz erschliesst Mm. daraus, dass die vier

Elemente ineinander übergehen, „die Formen nacheinander“ beziehen sich somit *auch auf die Elementarqualitäten*, und von ihnen sagt M., dass ihnen „diese formbehaftete Materie“ (הדה אלמאדה אלמצורה) zugrunde liegt (dazu ist II, 19 und 22 zu vergleichen, wo die ganze Deduktion auf diesem Satze beruht). Alle diese Stellen, besonders die in der Diskussion des Beweises (speziell I, 76) und im Beweise selbst (so II, Einleitung, Prämissen 21, 22 u.), und viele andere, in ihrer Bedeutsamkeit für unsere Frage weniger augenfällig, werden in ihrem meritorischen Zusammenhang behandelt werden. Aber man sieht schon hier, wie verfehlt es ist, wenn Margulies diese Grundfrage durch die Erklärung *einer* missverstandenen Stelle im More Nebukhim erledigen will: es handelt sich um den *ganzen* More!

Fünftes Kapitel:

Israeli.

Die Formulierung, welche Maimuni seinem Standpunkte gegeben hat, wie sie einerseits die entscheidenden Momente in der Stellungnahme seiner Vorgänger prägnant hervortreten lässt, wird uns andererseits erst nach der Darlegung des Entwickelungsganges dieses Problems in der jüdischen Philosophie vor Maimuni in ihrem tiefen Kern und in ihrer ganzen geschichtlichen Bedeutsamkeit verständlich werden:

Das erste uns bekanntgewordene philosophische Werk des Judentums des Mittelalters, die Schrift *Israelis*: „das Buch der Elemente[1],“ ist *ganz* der Frage nach dem Verhältnisse von Materie und Form gewidmet. Wenn wir den Inhalt dieses Buches nach seinen *Hauptproblemen* ins Auge fassen, so finden wir bald, *dass es im Grunde eine erweiterte Bearbeitung der metaphysischen Untersuchungen Aristoteles in der Physik darstellt*. Israeli, der Arzt, flicht in seine metaphysischen Untersuchungen möglichst viele *medizinische* Fragen ein, indem er seine Argumente auch von diesem Gebiete herholt, ein Verfahren, das ihm das allzuharte, aber nicht ganz unverdiente Urteil Maimunis eingetragen hat. Sieht man aber davon ab, so kann die Grundtendenz dieses Werkes so formuliert werden: Es stellt sich die Aufgabe, die metaphysischen Grundprinzipien der Physik *auf dem Boden der jüdischen Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts zu begründen*. Israeli scheint den Mu'tazilismus nur sehr wenig gekannt

---

[1]) ספר היסודות, ed. Fried, Drohobycz, 1900. Der Jezira-Kommentar Israelis kann hier *nicht* berücksichtigt werden; s. weiter unten.

zu haben, er erwähnt ihn nur gelegentlich der Polemik gegen die Atomistik[1]), was dafür spricht, dass er kein mu'tazilitisches System kannte, besonders nicht den Beweis der vier Postulate und die Attributenlehre. Er würde es sonst nicht unterlassen haben, auf diese Materie in diesem Werke, in welchem die Diskussion so oft Gelegenheit dazu bietet, näher einzugehen. Israeli fehlt noch die Einsicht, die man als die bedeutendste Errungenschaft des Mu'tazilismus ansehen darf. Die Einsicht nämlich, dass der, Physik und Metaphysik gemeinsame Grundsatz von der Selbständigkeit des hylischen Prinzips nicht nur in der Fassung der Metaphysik, die, wie wir bald sehen werden, auch von Israeli abgelehnt wird, sondern auch, wenn auch in geringerem Masse (weil überwindlich), in der Fassung der Physik, den streng monotheistischen Gottesbegriff negiert. Ein neuer Beweis für das Dasein Gottes und die anderen Postulate erschien ihm vielleicht umso weniger notwendig, als er sich im transszendenten Gottesbegriffe mit Aristoteles in der Metaphysik einig wusste, den abweichenden Standpunkt der Physik aber gar nicht erkannt haben mag. Er konnte sich daher mit dem Aristotelischen Beweis für das Dasein Gottes und damit begnügen, seine Untersuchung so einzurichten, dass der Schöpfungsbegriff, den er von der Lehre Aristoteles negiert sah, von vornherein gesichert erscheint. Das scheint der Grund hierfür zu sein, dass er die von Aristoteles (im I Buche der Physik) beobachtete Ordnung der Diskussion umkehrt und zuerst das Resultat der Polemik darlegt (I, S. 5—39), um dann die Polemik gegen die in seiner Zeit wieder aufgelebte Atomistik (II, S. 40—61; S. 51—61: Anhang zur Psychologie und Attributenlehre) und die älteren Anschauungen (III, S. 62—76) folgen zu lassen[2]). Doch wird sich zeigen, dass sich Israeli auch in

[1]) S. 43 und 49: an letzterer Stelle hat Kodex München statt המעתולה die Worte: מנעק״ה ד״ה למ״תקל״ה, unter dem letzten Wort steckt jedenfalls: Mutakallimum.

[2]) Auch im II. Buche der Physik allerdings, wie auch sonst vielfach, wird gegen die älteren Anschauungen polemisiert. — Steinschneider, Heb. Uebers. S. 392—93 (wohl nach dem S. 391 mitgeteilten, in der Ed. Frieds fehlenden hebräischen Titel): „Das Buch zerfällt in III Traktate: Der I entwickelt die Ansichten des „Philosophen“ (Aristoteles); der II die Galen's: der III behandelt Zahl und Eigenschaften der Elemente.“ Zu dieser ganz unzutreffenden Inhaltsangabe konnten nur die Anfangssätze Veranlassung geben. Die Inhaltsangabe Frieds (S. 36—43) lenkt das Interesse vom Hauptproblem auf nebensächliche Fragen ab, bekundet wenig Verständnis der philosophischen Probleme, die sie berührt, und verrät im Zu-

diesem methodischen Punkte nicht ganz von seiner Vorlage hat befreien können:

Israeli formuliert keinen eigentlichen Beweis für die Schöpfung aus dem Nichts, aber er geht auf den von Aristoteles aufgestellten Begriff des Werdens in einer Weise ein, dass sich die Wendung des Begriffes in der Richtung auf die Schöpfung aus dem Nichts gleichsam unter der Hand ergibt. Er polemisiert nicht gegen Aristoteles, aber er operiert mit den von ihm formulierten Begriffen und Grundsätzen, um die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts als eine aus der Beobachtung des Naturwerdens sich ergebende Einsicht hinzustellen. Das Element, sagt Israeli, ist dasjenige, aus dem eine Sache im ersten Werden entsteht. Solcher Elemente gibt es vier, in jedem zusammengesetzten Dinge sind die Elemente, wenn auch nicht aktuell gegenwärtig, wenigstens potenziell enthalten, da es sich in diese auflösen lässt (S. 5f.). Es könnte nun scheinen, dass Israeli die vier Elemente für die letzten Prinzipien der zusammengesetzten Dinge hält, worin er von Aristoteles, der Materie und Form als die letzten Prinzipien ansieht, abweichen würde. Im dritten Abschnitte seines Buches, in der Polemik gegen die Ansichten der Früheren, gibt uns jedoch Israeli den Schlüssel zum richtigen Verständnis seiner (für die tiefer eingehende Betrachtung auch an sich klaren) Ausführungen im ersten. Gegen die Ansichten, es gebe nur zwei Elemente: Gott und das einfache Element (die Hyle), oder drei: dies einfache Element, die Form und die Bewegung (Bewegungsprinzip), bemerkt Israeli, den Vertretern dieser Ansicht sei wohl eine Namensverwechslung unterlaufen: „Sie nannten nämlich die Prinzipien: „Elemente". Man müsse aber Prinzipien und Elemente strenge auseinanderhalten. Die Elemente sind in den Dingen, welche aus ihnen werden, potenziell als Teile enthalten, da sich die Zusammensetzungen wieder in sie auflösen, die Prinzipien hingegen sind nicht Teile des Gewordenen und befinden sich nicht in ihm. Um Elemente zu werden, erklärt Israeli weiter, müssen die Prinzipien erst selbst eine Zu-

---

sammenhange mit der ganzen Einleitung eine naive Konfusion in der Erfassung der Erscheinungen in der jüdischen Religionsphilosophie. Ein charakteristischer Satz soll hierhergesetzt werden S. 43: „Aber wie bei Saadia und Maimonides, so können auch die Gedanken Israelis als Parallelen und Ausführungen für verwandte Gedanken in der religionsphilosophischen Literatur der Araber gelten." Fried hat hier richtig gesehen: das ist das Fazit der Arbeit auf diesem Gebiete!

sammensetzung eingehen, das heisst, die (Elementar-)Qualitäten annehmen (S. 75). Das ist uns noch nicht genügend klar, weil Israeli hier seine Ausführungen im ersten Abschnitt voraussetzt, die aber, wie gesagt, nur im Lichte dieser Unterscheidung zwischen Prinzipien und Elementen richtig verstanden werden können. Wir haben bereits den Grund dieser nicht ganz klaren Disposition angedeutet: Aristoteles *beginnt* mit der Polemik gegen die Ansicht der Alten, und aus dieser Polemik heraus formuliert er den Unterschied zwischen Prinzipien und Elementen. Dieser methodische Zusammenhang ist nun bei Israeli, der die *umgekehrte Ordnung* befolgt und zuerst seine systematische Ansicht vorträgt, unter dem Einfluss der Vorlage geblieben. Jedenfalls aber wissen wir, wie wir die Ausführungen Israelis im ersten Abschnitte zu verstehen haben. Nicht die Prinzipien will er zunächst bestimmen, diese werden als aus den Werken Aristoteles bekannt vorausgesetzt und in der Diskussion auch berücksichtigt. Aber gerade der *Begriff des Elements* war es, den Israeli als den geeigneten Träger seiner auf die Begründung der Schöpfungslehre gerichteten Untersuchung erkannte. Zu diesem Zwecke gibt Israeli eine neue, aber aus den peripatetischen Grundsätzen abgeleitete Formulierung der Begriffe: *Einfach* und *Zusammengesetzt*:

Einfach und Zusammengesetzt, dieses Begriffspaar hat nur *innerhalb des Werdens* und *in Beziehung auf es* Sinn und Bedeutung: *Innerhalb* des Werdens sind diese Begriffe stets *relativ*, zusammengesetzte Dinge können im Verhältnisse zu einer höheren Zusammensetzung, in welche sie als Elemente eingehen, „*einfach*“ genannt werden, aber auch „zusammengesetzt“ im Verhältnisse zu den Elementen, aus welchen sie selbst bestehen, wobei auch diese Elemente durch viele Zwischenglieder von den letzten vier Naturelementen entfernt sein können. Gehen wir aber an die *Grenzen* des Werdens, so gibt es von der einen Seite ein *absolut Einfaches*, ein solches ist ein jedes der vier Elemente, auf der anderen Seite ein *absolut Zusammengesetztes*, das ist der Körper des *Menschen*. Doch ist dieser Absolutismus *nur in Beziehung auf das Werden* zu verstehen. Die Berechtigung dieser Bezeichnung kann nicht zweifelhaft sein: Element bedeutet schon an sich: *Element des Werdens*. Dasjenige also, das selbst noch sichtbar im Werden auftritt, wie die vier Elemente, die, obschon in den höheren Zusammensetzungen unwahrnehmbar und nur potenziell enthalten, doch auch rein, isoliert, vor-

kommen, ist für das Werden das absolut Einfache, obschon wir es im Verstande noch weiter, in die Prinzipien auflösen können. Ebenso ist der Körper des Menschen als die absolute Zusammensetzung anzusehen, weil er die höchste und mannigfaltigste Zusammensetzung darstellt, die keiner höheren Zusammensetzung als Element dient, mit diesem Körper ist die höchste Stufe des Werdens erreicht, er ist also in Bezug auf das Werden das absolut Zusammengesetzte (obschon er, ganz absolut genommen, mit der Seele des Menschen eine neue Verbindung eingeht, wodurch die höhere Zusammensetzung: Mensch entsteht; diese Verbindung gehört jedoch nach Israeli nicht mehr zum Werden der Natur). Geht man aber über die Grenzen des Werdens hinaus, so gelangt man zu den Prinzipien der Natur, der Urmaterie und der Urform, welche beide selbständige Prinzipien sind, obschon sie nur im Verstande existieren, da in der wahrnehmbaren Natur stets nur die vier Elemente angetroffen werden, und obschon Form und Stoff im Allgemeinen, auch bei den Elementen, unzertrennlich sind.

Aus dieser Theorie des Werdens, die, wie wir gesehen haben, ganz auf der peripatetischen Physik beruht, zieht Israeli eine Konsequenz, die der von Aristoteles aus denselben Prämissen gezogenen Konsequenz diametral entgegengesetzt ist: In der Natur gibt es nur eine Art des Werdens, nämlich: ein Zusammengesetztes entsteht aus den in Bezug aufs Werden relativ oder äusserst einfachen Elementen. Diese einfachen Elemente sind die Ursachen des Werdens und somit die Ursachen des neuentstandenen Dinges. Existiert nun aber ein Ding, bei dem diese Art des Werdens ausgeschlossen ist, weil ihm keine in der Natur vorkommenden, in das Werden eingehenden Elemente vorangegangen sind oder sein konnten, so bleibt keine andere Annahme, als, dass dieses Ding von der Schöpfermacht Gottes aus dem Nichts ins Sein gerufen worden ist. Das gilt schon von den vier Elementen, noch mehr aber von dem aus Urstoff und Urform bestehenden Metaxü. Die Entstehung des Metaxü und die Entwickelung desselben in die vier Elemente sind Vorgänge, die wir im Werden der Natur nicht antreffen, sie können also nur als Akte der schöpferischen Macht Gottes aufgefasst werden. Aristoteles argumentiert: Das Werden in der Natur ist stets ein Werden aus Etwas, also muss das Werden, und somit auch das Metaxü, ewig sein. Beide Schlüsse scheinen sich aus dem peripatetischen Begriff des Werdens mit gleicher Folgerichtigkeit, oder doch Wahrschein-

lichkeit zu ergeben. Die eigentliche Differenz besteht in der Zuspitzung des Begriffs: Element, genauer, in der Festsetzung der Grenzen des Werdens. Nach Aristoteles kommt, wie wir gesehen haben, auch beim Urproblem der Form die Rolle des Prinzips des Werdens zu, Aristoteles setzt also eine Art metaphysischen Werdens, ein Werden über die Grenzen des wahrnehmbaren Werdens hinaus, er betrachtet daher das Naturelement noch gar nicht als das in Bezug aufs Werden letzte Zusammengesetzte. Dazu war er durch den allgemeingriechischen Satz von der absoluten Selbständigkeit des nackten Seins gezwungen. Unter der absoluten Herrschaft dieses Satzes kann der Verstand auch hinter das Element kein anderes Verhältnis als das des Werdens setzen. Israeli hingegen erkennt diesen Satz nicht an, er konnte deshalb auf Grund der peripatetischen Lehre vom Werden, welche von jenem allgemeingriechischen Satze in keiner Weise abhängig ist, einen Begriff des Elements formulieren, der ihm die obige Schlussfolgerung gestattet. Das Verhältnis des Werdens muss nicht hinter das Element fortgesetzt werden, das Element ist für das Werden das letzte Glied, hinter welches man das Verhältnis von Seinsursache setzen muss. Da gibt es noch zwei Möglichkeiten: Man kann, und das ist der weiteste Schritt, die Form mit in dieses Verhältnis einbeziehen und sie zur mittleren Seinsursache des Stoffes machen; das ist der Standpunkt Maimunis; Israeli jedoch ist nicht so weit vorgedrungen, er macht den ersten Schritt von Aristoteles weg: Die Prinzipien bleiben im Verhältnisse zu einander selbständige Prinzipien des Seins, aber es wird doch das Verhältnis des Seinsprinzips hinter das Element als das letzte Glied des Werdens gesetzt: Gott ist das Seinsprinzip, das hinter dem Element allein zur Geltung kommt. Von hier aus hätte Israeli leicht einen Beweis für das Dasein Gottes unternehmen können: Die Anfänge des Werdens können durch die Gesetze des Werdens nicht erklärt werden, was auf ein Seinsprinzip ausserhalb des Bereiches des Werdens hinweist. Aber Israeli wollte nur das begründen, worin er von Aristoteles abweicht.

Der genau präzisierte Begriff von den Grenzen des Werdens führt Israeli auch zu seiner nur sehr kurz angedeuteten Attributenlehre, ebenso zur Psychologie in der Richtung auf die Prophetie: Wie das letzte Einfache in einem hinter dem Werden konstitutiv tätigen Seinsprinzip, so kann die letzte Zusammensetzung, der Körper des Menschen, in seiner neuen, über die Ge-

setze des Werdens hinausliegenden Verbindung, die er mit der Seele eingeht, um den Menschen zu bilden, nur in einer neuerlichen unmittelbaren Berührung mit dem Prinzip des Seins ihre Erklärung finden. So wird das Werden der Natur an seinen beiden Grenzen von der unmittelbaren Wirksamkeit des Seinsprinzips berührt. Innerhalb des Werdens aber bedürfen wir des Seinsprinzips nicht. Auf diese Gedanken Israelis werden wir bei der meritorischen Behandlung der einschlägigen Probleme eingehen, aber wir sehen schon hier die Entfernung zwischen dem ersten und letzten Philosophen der klassischen Periode: Maimuni bedarf des Seinsprinzips auch mitten im Werden der Natur.

Nachdem Israeli so seine systematische Grundanschauung im ersten Abschnitte dargelegt hat, geht er in den weiteren zwei Abschnitten zur Widerlegung der abweichenden Ansichten über. Dass er aber die Atomistik besonders heraushebt und sie an erster Stelle in einem besonderen Abschnitte widerlegt, hat seinen Grund darin, dass die Polemik gegen die Atomistik die beste Handhabe bietet, um den Lehrbegriff von der absolut formlosen Hyle abzulehnen. Wir haben das bereits in der Darstellung des ersten Abschnittes betont, aber Israeli formuliert diese seine Ansicht am Klarsten in der Polemik gegen die Atomistik (s. Schlussanmerkung). Diese Erscheinung werden wir auch bei Saadja und Maimuni finden. Im Uebrigen sind die Argumente gegen die Atomistik dieselben, wie bei Aristoteles: Die Möglichkeit des Werdens, die Definition, betreffs deren Israeli auf dem Standpunkt der Physik steht, und die mit der Definition zusammenhängende Möglichkeit der Wissenschaft bilden die Hilfsprobleme zur Behandlung des Hauptproblems: Die Prinzipien und Elemente des Werdens. Dasselbe gilt vom dritten Abschnitte. Das neue, über Aristoteles hinausgehende Moment in dieser Diskussion ist die bereits erwähnte Unterscheidung zwischen Element und Prinzip, welche in der Konzeption Israelis einen tieferen Sinn hat, als in der Aristotelischen. Jetzt kennen wir bereits diese Differenz: Nach Israeli unterscheidet sich das Prinzip von dem Element darin, dass es ausserhalb des Bereiches des Werdens steht, nach Aristoteles hingegen reicht das metaphysische Werden hinter das Element hin. Jetzt sehen wir, in welchem Sinne diese Unterscheidung den Schlüssel zum Verständnisse der Gesamtanschauung bildet.

Und noch ein Moment in der Diskussion Israelis erheischt unsere Aufmerksamkeit in diesem Zusammenhange: Das Verhältnis Isra-

elis zu Plato. Den zweiten Abschnitt eröffnet Israeli mit Galens Definition des Elements: das Element ist das Kleinste unter den Teilen eines Dinges. Israeli sucht nachzuweisen, dass die naheliegende Auffassung der Galen'schen Definition des Elements im Sinne der Atomistik, deren Bekämpfung das eigentliche Thema dieses Abschnittes ist, falsch wäre. Galen will vielmehr dasselbe sagen, was Israeli im ersten Abschnitte dargelegt hat. Das Element ist der kleinste Teil heisst so viel, wie: es ist das Einfachste innerhalb des Bereiches des Werdens. Da aber die Atomistik, obschon sie selbst ein rein mechanisches Prinzip des Werdens aufstellt, auch von der Ansicht der getrennten Existenz der Elementarqualitäten (und der Naturformen überhaupt) insofern unterstützt wird, als damit jedenfalls die getrennte, oder (in der Fassung der Metaphysik des Aristoteles) doch abtrennbare Existenz der absolut formlosen Hyle behauptet wird, sieht sich Israeli gezwungen, auch den Satz des Hippokrates: Die Elemente unserer Körper sind: Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit, in die Diskussion zu ziehen. Es hat nämlich den Anschein, als ob Hippokrates sagen wollte, die Elementarqualitäten seien separate Substanzen. Israeli, dem Arzt, lag sehr viel an der Ansicht dieser beiden grossen Aerzte des griechischen Altertums. Die Hippokrates-Galen'sche Theorie von den aus den vier Elementarqualitäten abgeleiteten vier Lebenssäften (Schleim, Blut, gelbe und schwarze Galle) und den Funktionen des Blutes ist von Israeli bereits im ersten Teile zur Begründung seiner Lehre von den Elementen herangezogen worden. Seine ganze Element-Theorie beruht somit, wie die Viersäfte-Theorie, auf diesem Satze des Hippokrates. Spräche nun dieser Satz für die Atomistik, so würde sich Israeli mit sich selbst im Widerspruch befinden. Er besteht daher darauf, dass Hippokrates mit den vier Qualitäten die vier aus Materie und den Qualitäten bestehenden Elemente gemeint hat [1]). Damit ist die Polemik gegen die Ato-

---

[1]) Diese Stellen S. 11; 28—29; 31; 35; 37—38 (Hauptstelle) und 51 sind es wohl, die Fried so arg missverstanden hat, dass man versucht wäre, daran zu zweifeln, ob er das Buch der Elemente, ausser dem Anhang zum zweiten Abschnitte, dem seine Inhaltsangabe hauptsächlich gilt, einmal aufmerksam durchgelesen hat. Den Hauptgedanken des ersten Abschnittes, in dem Israeli seine ebenso interessante wie philosophisch belangreiche Lehre vom Element vorträgt, erschöpft Fried in dem unglaublichen Satze (S. 36): „I. Die Darlegung der 4 Elemente, die Definition derselben mit dem Hinweis und der Begründung, dass die Annahme der 4 aristotelischen(!) Elemente, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit falsch sei.“! Auch als Editor

mistik geschlossen, aber Israeli findet hier eine passende Uebergangsformel zur Behandlung einiger ihn interessierender Fragen aus der Attributenlehre, Seelen- und Erkenntnislehre (und der Prophetologie). Er wirft die Frage auf: Konnten sich denn Hippokrates und Galen nicht richtig ausdrücken? Was Galen anbetrifft, sagt Israeli, so wollte er vielleicht (die vier Elemente voraussetzend) eben nur eine Definition des Elements geben, welche uns das Wesen des Elements (im Sinne Israelis) offenbart. Der alte Hippokrates aber wird wohl seine Rede absichtlich so dunkel gehalten haben, damit sie nur den Eingeweihten zugänglich ist. Diese Wendung bietet Israeli Gelegenheit zu dem genannten Anhang: über die anthropomorphystische Ausdrucksweise der Schrift, über die Schwierigkeit der Erkenntnis des Immateriellen, über die Notwendigkeit der Prophetie und über die Natur der Seele und der verschiedenen Erkenntnisvermögen des Menschen. Dabei geht er auf die Ideenlehre Platos ein, um ihr eine erkenntnistheoretische Grundlage zu geben. Auf die Sache selbst kann erst in der Psychologie eingegangen werden, wozu noch das „Buch des Geistes und der Seele und von dem Unterschiede zwischen ihnen“ heranzuziehen sein wird. Es ist aber für uns von Wichtigkeit, schon hier hervorzuheben, dass der erste jüdische Philosoph des Mittelalters, ein „Physiker“ seiner ganzen Richtung nach, sich zu Plato, auf dessen Boden er, wie fasst alle jüdischen Philosophen, in der Psychologie steht, hingezogen fühlt, zugleich aber sich bemüht, den Mythos in der Ideenlehre zu überwinden. Auch dem Einfluss des Neuplatonismus vermochte sich Israeli nicht ganz zu entziehen, er ist jedoch weit entfernt davon, sich etwas von dessen prinzipiellen Lehren anzueignen. Die Emanation der Materie aus Gott wird mit dem, für Israeli charakteristischen Argument widerlegt: das wäre soviel, wie Gott das Werden zuzuschreiben. Es ist dies in der Tat das triftigste Argument gegen die Emanationslehre. Ibn Sînâ lehnt die Schöpfung der Hyle aus dem Nichts mit der Begründung ab, dies hiesse, in Gott eine Mischung setzen, dass ihm nämlich eine Potenz innewohnt, ein ihm ganz fremdes Prinzip zu schaffen (Mehren, La philosophie, S. 18). Diesem Einwand gegen die Lehre von der Schöpfung aus dem absoluten Nichts in der jüdischen Philosophie

---

lässt Fried den Leser überall im Stiche, wo man mit Recht von einem Herausgeber Belehrung und Orientierung erwarten darf. Das Buch wäre einer neuen, besonders in der Sicherstellung des Textes sorgfältigeren Edition würdig. —

vor Maimuni werden wir noch unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben. Aber soviel ist klar: der Einwand Israelis gegen die von Ibn-Sînâ akzeptierte Emanation des Materiellen aus dem Geistigen ist viel stärker und schlagender. Den Einwand Ibn-Sînâs gegen die Schöpfungslehre hat Maimuni, wie wir sehen werden, durch seine Konzeption dieser Lehre überwunden, der Einwand Israelis gegen die Emanation ist in Wahrheit unüberwindlich.

Anmerkung.

Das Buch über die Elemente hat noch keine, seiner würdige, eingehende Behandlung in der wissenschaftlichen Literatur des Judentums gefunden. Es soll daher hier, in den nach dem Ziele unserer Arbeit gegebenen Grenzen geschehen, wobei die Stellen, auf die sich unsere Darstellung hauptsächlich stützt, besonders hervorgehoben werden sollen.

ע' ה': אמר יצחק הישראלי: הפילוסוף שם גבול ליסודות ב ר ב י ם מ ס פ ר י ו (Israeli beruft sich also ausdrücklich auf die Werke Aristoteles selbst) ואמר, שהוא הדבר אשר יתהוה ממנו הדבר הויה ראשונה והוא נמצא בהווה [ממנו] בכח לא בפועל . . . כי היסוד על דעת הפילוסוף חוא הדבר, שתעלה אליו במחשבתך מהגשמות הגמור המורכב הרכבה ג מ ו ר ה ותתירהו ברעיוניך אל מה שהוא יותר פשוט ופחות ממנו הרכבה . . . עד שתגיע אל הפשוט האמתי שלא קדמהו דבר שנתחווה ממנו ושיהיה (ע״ו) [בסבתו] מורכב. דמיון זה, שתחשוב בלבך גוף האדם בכללו ושלמותו . . . .

Das Beispiel vom Menschen führt Israeli im Einzelnen auf Grund der Hippokrates-Galen'schen Viersäfte-Theorie aus (statt והבלגם נשארת ist natürlich והלבנה נשואות zu lesen; das erstere Wort kommt auf S. 6 alle dreimal verstümmelt vor): Der Same des Menschen und die vier Lebenssäfte entstehen durch den Stoffwechsel, den die Nahrung herbeiführt, die Nahrung kommt aus dem Tier- und Pflanzenreich, deren Stoffe zuletzt auf die vier Elemente zurückzuführen sind. Daraus, wie aus dem Umstande, dass das Wachstum in der Natur sich ebenfalls als eine Zusammenwirkung der noch nicht zur vollendeten Entwickelung gelangten Lebenssäfte darstellt, wobei auch alle übrigen Funktionen in der organischen Natur den, im Menschen zu ihrer höchsten Entwickelung gelangten Lebensfunktionen im Tierreiche gleichen (S. 6.7) — daraus ergeben sich die b e i d e n G r e n z e n d e s W e r d e n s, welche zum Schöpfungsbegriff führen:

ע' ז': ואולם [היסודות], כשתחשוב בהם לא תמצא להם דבר, שקדם לְהם, ויתכן (= שיתכן), שיתהוו ממנו, אלא יכולת בוראם י״ת וי״ת, אם כן הם ר א ש ההויות הטבעיות ותחלתם על דרך האמת אחר שלא קדמה להם הויה, ועל כן הם ראויים להקרא בשם פ ש י ט ו ת וענינו על דרך האמת, כמו שהוא ראוי גוף האדם להקרא בשם הרכבה וענינה על דרך האמת, בעבור שהוא סוף ההויה ותכליתה (rein p h y s i k a l i s c h gedacht), לפי שלא יתהוה ממנו ד ב ר, ויהיה (= שיהיה) לו פשוט . . . .

Im Folgenden sucht Israeli dem Einwand zu begegnen, dass ja der Mensch im Samen ein neues Naturwerden eingeht. Wir erinnern uns, dass dies tat-

sächlich der Standpunkt des Aristoteles ist. Hierin weicht nun Israeli von Aristoteles ab. Er sagt: Es gibt drei Arten des Werdens. Zwei, das natürliche Werden und das künstliche, sind uns von Aristoteles her bekannt, Israeli fügt die dritte Art hinzu: „Das Werden des Seins aus dem Nichts, welches eine Eigentümlichkeit der Tätigkeit Gottes ist". Israeli beweist nun, dass die Entstehung eines Menschen aus dem Samen eines anderen Menschen in keine dieser drei Arten des Werdens fällt. Von der ersten (aus dem Nichts) und der dritten (künstlich) ist das nicht schwer zu beweisen. Interessant und für den Standpunkt Israelis bedeutsam ist der Nachweis, dass das Werden des Samens aus dem Menschen nicht in das Naturwerden fällt. Er argumentiert: Das Werden in der Natur besteht darin, dass ein Stoff eine Form ablegt, um eine andere anzunehmen. Da aber der Mensch, der den Samen ausscheidet, seine Form nicht verliert, um die Form des Samens anzunehmen, so ist das kein Naturwerden, sondern ein Werden durch Zeugung. Man versteht das nicht recht: Ist denn das Werden durch Zeugung kein natürliches Werden? Die Meinung Israelis scheint die zu sein: Der Samen an sich wird wohl, nämlich aus den Säften, die Säfte werden ebenfalls, nämlich ein Teil von ihnen verwandelt sich in Samen, aber der Mensch als solcher wird nicht. Ausscheidung von überflüssigen Säften ist eine Funktion zur Erhaltung des Organismus, nicht ein Werden. Ueberhaupt muss man dabei an das Werden πρὸ ὁδοῦ denken, denn παρὰ φύσιν gibt es doch beim Menschen auch ein Werden, wie die Verwesung, die ja teilweise auch am lebendigen Leibe sich vollziehen kann. Jetzt gewinnt auch der Nachweis, dass das Werden des Samens kein Kunstwerden ist, an Interesse. Das künstliche Werden besteht darin, dass die betreffende Kunst dem von ihr gebildeten Stoffe eine zufällige Form erteilt, und dass dieses Gewordene von dieser Kunst den Namen borgt. „Der Samen aber erwirbt vom Menschen keine Form und borgt sich von ihr (der Kunst des Zeugens) keinen Namen". Die Ansicht Aristoteles aber geht, wie oben auseinandergesetzt, wirklich dahin, dass der Mensch seine Artform auf den ausscheidenden Samen überträgt. Vergleicht man das, was Israeli weiter S. 12—13 und im Anhang zum zweiten Abschnitte S. 51—61, sowie besonders S. 68—69, über die Seele sagt, so scheint seine Ansicht dahin zu gehen: Innerhalb des Naturwerdens ist die Zeugung eine besondere Art des Werdens. Darin sind alle Naturorganismen, die sich durch Zeugung ihres Gleichen vermehren, einander gleich. Der Samen des Menschen gleicht auch darin den anderen Organismen, dass er (entgegen der Ansicht Aristoteles) keine Form vom zeugenden Individuum mitbekommt, weil es separate, oder auch nur abtrennbare Formen überhaupt nicht gibt. Was sie mitbekommen, sind die (auf den verschiedenen Stufen der Organismen verschieden gearteten) Lebenssäfte, in denen sich die Form später dynamisch entwickelt. Es wäre das ein ähnlicher Standpunkt, wie ihn Maimuni einnimmt. Nur dass Israeli hierbei beim Menschen eine Ausnahme zulässt: Im ganzen Reiche der Natur, auch in dem des Lebens, genügt die Anlage zur Entwickelung des für den betreffenden Organismus erreichbaren Grades der Zusammensetzung und der mit ihr verbundenen, vergänglichen, das heisst, dem Werden unterliegenden Form; dazu genügen die vier Lebenssäfte. Beim Menschen aber kommt hier noch eine Form, die höhere Seele, die Vernunftseele, in Betracht; diese ist nicht das Ergebnis des Werdens der Säfte, hier kommt ein neues Moment hinzu, wo

wieder das unmittelbare Seinsprinzip in Tätigkeit tritt (7—10). — Woher Fried, S. 37, es hat, dass natürliches Werden mit mechanischer Mischung identisch ist, ist rätselhaft[1]. Darin, dass die Zeugung eine Art des natürlichen Werdens und der Schöpfung ähnlicher ist, hat Fried gut gesehen; er sagt blos nicht, wie er dazu kommt, auch gilt die Schöpfungsähnlichkeit nur für den Menschen in Bezug auf die Verbindung mit der Vernunftseele, was, genau genommen, nach Israeli eben nicht mehr zur Zeugung gehört. Israeli spricht ja auch nur vom Menschen und kümmert sich nicht um den naheliegenden Einwand, dass man demnach auch ein jedes andere Tier als die Grenze des Werdens betrachten könnte. Dieser Einwand ist aber nur durch die Auskunft zu überwinden, dass nur beim Menschen, zu dessen Bildung das Naturwerden nicht mehr hinreicht, die Grenze des Werdens zu statuieren ist. — Von Belang in diesem Abschnitte sind für uns die Stellen:

ע' ח': ואולם המתהוה על דרך היצירה הוא הווית הישויות מאין והוא המיוחד בפעולת הבורא י״ת . . . ט': ואם הדבר כן אין ספק שהאמצעיים בין גוף האדם ובין היסודות הם פשוטים ומורכבים יחד . . . י': והיסודות פשוטים על האמת, כי הם לא נתהוו מדבר שקדמם אלא יכולת בורא י״ת וי״ת . . . .

Nach einer kurzen Parenthese, in welcher er den im Verlaufe der Diskussion (S. 6) in Aussicht gestellten Nachweis, dass die beiden Gallen und der Schleim vom Blute geführt werden, nachträgt (S. 10—11:) ואחר שהגענו — לבנים לעולם, geht Israeli daran, seine Theorie mit dem Satze des (hier noch nicht genannten) Hippokrates in Uebereinstimmung zu bringen, oder diese vorzubereiten: Man könnte der Ansicht sein, die Elemente seien nicht die Grenze des Werdens, indem sie selbst erst aus den Elementarqualitäten entstehen. Dagegen ist zu erwidern: erstens: die Elementarqualitäten sind stets in den Elementen aktuell existent, während ja das, woraus etwas wird, sich in das Gewordene verwandeln muss; zweitens: die Elementarqualitäten sind Akzidenzen, können somit ohne Substanz nicht bestehen. Das wichtigste aber ist das dritte Argument: Etwas, woraus ein Anderes auf natürlichem Wege werden soll, muss schon vorher, bevor das Werden einsetzt, „eine selbständige, seiende Substanz“ sein. Darin ist kein Unterschied, ob es sich um eine sinnliche oder um eine geistige, das heisst, sinnlich nicht wahrnehmbare, nur mit dem Verstande erfasste Existenz handelt. Sowie der Samen schon vor dem Werden des Tieres ein Selbständig-Seiendes ist, so sind auch die Urmaterie und die Urform beide mit dem Verstande erfasste selbständige Prinzipien, noch bevor das Werden einsetzt:

ע' י״א — י״ב: והג', שהדבר, שיתהווה ממנו דבר הויה טבעית הוא עצם עומד נמצא קודם התהוות ממנו המתהווה, בין שיהיה מציאותו חמרי . . . . . ובין שיהיה שכלי [למה שהוא רוחני], כמו החומר הראשון והצורה הראשונה, ששניהם עצמים עומדים בשכל קודם התהוות ההוויות מהם.

Hier wirft Israeli, noch bevor das Argument zu Ende geführt ist, in Parenthese den Einwand ein, man könnte die Urform als Akzidenz betrachten, widerlegt ihn aber durch den Hinweis auf den Menschen, von dessen Seele er den Beweis führt, dass sie eine selbständige Substanz ist:

---

[1]) Vielleicht aber hat Fried הבשר והעצם S. 8,6 mit dem Beispiel von חבור השכונה für הבשר והעצם S. 44,1—3 zusammengestellt.

ע׳ י״ב — י״ג: ואולי החושב יחשוב, שהצורה הראשונה הוא מקרה ולא עצם? אם כן נודיעהו חפסד מחשבתו מהאדם — הוא עצם עומד קודם היות המתהוה ממנו.

Die Urqualitäten jedoch, so setzt nun Israeli das dritte Argument fort (S. 13, Z. 14: והאיכויות אינם כן), haben keine Existenz vor dem Werden der Elemente, also können die Elemente aus ihnen nicht geworden sein. Das scheint eine petitio prinzipii zu sein. Es soll ja eben bewiesen werden, dass die Urqualitäten nicht für sich existiert haben können. In Wahrheit jedoch ist es keine: Israeli betonte, es sei kein Unterschied zwischen sinnlich wahrgenommener Existenz und einer solchen, die nur im Verstande existiert, das heisst: mit dem Verstande erschlossen wird. Er verlässt sich nun dabei auf die oben dargelegte Argumentation des Aristoteles in der Physik, dass der Verstand sich bei der Setzung der Elemente als Prinzipien nicht beruhigen kann und zu dem, aus Urmaterie und Urform bestehenden Metaxü vordringt. Die Urqualitäten bestehen somit weder sinnlich wahrnehmbar, noch im Verstande als selbständige Substanzen. Sie sind also weder Elemente, noch Prinzipien. Elemente als letzte Grenze des Werdens nach unten müssen für sich sinnlich wahrnehmbar sein, Prinzipien wieder müssen den letzten Postulaten der Verstandesanalyse genügen. Der ersteren Forderung genügen aber nur die vier Elemente, der letzteren nur die beiden Prinzipien des Metaxü, Urmaterie und Urform.

Es folgt nun eine Uebersicht über die bis jetzt erzielten Resultate der in der Hauptsache abgeschlossenen Untersuchung (S. 13, letzte Zeile—14 vorletzte Zeile). Das Folgende (S. 14 vorl. Z. bis 28,18) ist eine philosophisch-medizinische Auseinandersetzung, die nur mittelbar die philosophischen Resultate der bisherigen Untersuchung unterstützt und die Einzelzüge in der Gesamtanschauung Israelis markanter hervortreten lässt. Die Uebergangsformel bildet die Frage, ob der Samen des Menschen als Element betrachtet werden könne. Israeli fühlt sich offenbar in der Gewissensnot, dass er in einer rein physikalischen Frage, nicht nur von Aristoteles, sondern, wie man annehmen könnte, auch von der Hippokrates-Galen'schen Viersäfte-Theorie abweicht. Er gibt nun zu, dass man den Samen in uneigentlicher Bezeichnung ebenfalls Element des Werdens nennen kann. Bei dieser Gelegenheit wird das bereits oben (S. 8—9) angeführte Argument gegen die Bezeichnung des Samens als Element im eigentlichen Sinne ausgeführt (S. 15). Daran schliesst sich der Nachweis, dass die vier Säfte auch nicht im uneigentlichen Sinne Elemente genannt werden können. Die Begründung (S. 16,7—28,18) ist vorwiegend medizinisch und erfordert die Interpretation medizinische Kenntnisse. Von den vier Säften geht Israeli zu deren Grundlage, den vier Urqualitäten, über: Warum sollen nicht die vier Elementarqualitäten, nach dem bekannten Satze des Hippokrates (S. 36—37), als die Elemente angesehen werden? Dieser Frage widmet Israeli eine längere Auseinandersetzung (S. 28,20—37,7): Diese Behauptung könnte man in zweierlei Weise auffassen. Entweder dass die Urqualitäten selbst die Elemente des Werdens sind, oder die Körper, welche ihnen als Träger dienen. Gegen die erste Auffassung wendet Israeli im Grunde dasselbe ein, was er schon früher, in den drei Argumenten (S. 11—12), vorgebracht hat: Die Elementarqualitäten sind Akzidenzen und können nicht für sich bestehen. Hier wird im Zusammenhange mit dieser Frage der Begriff Akzidenz näher ausgeführt (S. 29,1—35,4). Was aber Israeli gegen die zweite Auffassung des Hippokratischen Satzes vorbringt (S. 35,4—37,7) ist in den

ersten zwei Gliedern der dreigliedrigen Antwort nicht recht klar. Mir scheint der Sinn der Antwort in folgendem Gedankengang richtig wiedergegeben werden zu können: Wenn man, von dem Argument gegen die erste Auffassung gezwungen, daran festhält, dass die Elementarqualitäten ohne Träger nicht existieren können, so muss man zunächst eine von zwei Möglichkeiten annehmen: Entweder (der leichteren Fasslichkeit wegen kehren wir die Ordnung um) man denkt sich diesen Träger von solider Kompaktheit und demgemäss auch die Qualitäten in solider Intensität — da hat man jedoch bereits die vier Elemente vor sich und man hat auf die Bezeichnung der Elementarqualitäten als Elemente verzichtet, oder aber man will die Qualitäten als Elemente erhalten und man sucht zu diesem Zwecke die Solidität des Trägers ad minimum zu reduzieren. Damit erreicht man die äusserste Grenze der extensiven Solidität und könnte sich vielleicht dabei beruhigen, dass zuletzt doch die Elementarqualitäten die eigentlichen Elemente des Werdens bilden. Dagegen wendet nun Israeli ein, dass mit der Reduktion der Solidität der Extensität auch die Reduktion der Solidität der Intensität der Qualitäten ad minimum verbunden ist. Die Qualitäten dürfen jedoch nicht ad minimum reduziert werden, da sonst das Werden unmöglich wäre. Werden heisst: Bewegung der Intensität, wenn man Warmes und Kaltes, Süsses und Bitteres, Schwarzes und Weisses miteinander mischt, so entsteht eine Intensitätsbewegung nach der Plus- und Minusseite, bis die Homogeneität der Intensität in allen Teilen der Mischung hergestellt ist. Wären nun die Intensitäten bei den als Elementen angenommenen (und den soliden und intensiven vier Elementen zugrunde liegend gedachten) Elementarqualitäten ad minimum reduziert, so könnte das Werden nicht beginnen, weil die Intensitäten der gegensätzlichen Qualitäten keiner weiteren Abnahme fähig sind, sie also einander nicht beeinflussen können (S. 35,24 muss es statt des ersten החולש natürlich המיעוט = Extensitätsminimum heissen, im Gegensatze zu תכלית החולש = Intensitätsminimum). Denn, wäre das möglich, so müsste, da man in der Reduktion der Intensität bis zum Zero gehen kann, Wärme aus Nichtwärme und Nichtwärme (zwei Zero: eine für die Extensität und eine für die Intensität) entstehen können, also auch ein Seiendes aus Nichtsein und Nichtsein. Das wäre aber nicht mehr natürliches Werden, sondern Schöpfung aus dem Nichts. Die grösste Schwierigkeit bietet die von Israeli diskussiv formulierte dritte Möglichkeit; der Text ist unsicher und der Gedanke unklar. Vielleicht ist das so zu verstehen: Die Träger der als Elemente des Werdens gedachten Elementarqualitäten sind weder von der uns bekannten äusserst soliden Extensität, noch ist die Solidität ihrer Extensität ad minimum reduziert, aber sie sind vielleicht von flüssiger Extensitäts-Solidität, indem sich letztere im Verlaufe des Werdens bald nach dem einen, bald nach dem anderen Extrem hinneigt. Damit wäre gegen die (in unserer Ordnung) zweite Möglichkeit gewonnen, dass wir uns die Intensität nicht ad minimum reduziert denken müssen, gegen die erste aber, dass die Träger der Elementarqualitäten noch nicht die uns wahrnehmbare Solidität haben, und wir mit dieser Annahme nicht wieder die eben abgelehnten vier Elemente einführen. Gegen diese Möglichkeit der Auffassung des Hippokrat'schen Satzes wendet nun Israeli ein: Solche flüssigen Elemente wären, sowohl bei uns selbst (als Lebenssäfte), wie auch in der Natur, unerkennbar und könnten nicht Gegenstand der Wissenschaft sein (S. 36,4 ist השני mit dem Kodex C. jedenfalls zu streichen). Es ist aber

absurd, solche Träger als Elemente des Werdens anzunehmen, welche nicht Gegenstand der Wissenschaft sein können. Elemente des Naturwerdens müssen von den erkennenden Naturwesen (הטבעים) und von der Wissenschaft (דעת) umfasst (erfasst) werden können. Dieser Einwand lässt sich natürlich in noch höherem Masse gegen die zweite Möglichkeit erheben, aber Israeli hatte dort einen noch stärkeren Einwand und konnte auf diesen verzichten. — Damit ist nun erwiesen, so schliesst Israeli diese Diskussion, dass Hippokrates mit seinem Satze, die vier Elementarqualitäten seien die Elemente des Werdens im menschlichen Körper, nur sagen wollte: Die Elementarqualitäten in ihrer äussersten Intensität (die ja zugleich auch Träger von äusserst solider Extensität voraussetzt) sind die Elemente des Werdens des menschlichen Körpers, womit er natürlich eben unsere vier Elemente gemeint hat.

Wir sehen, Israeli bewegt sich hier (selbst wenn ich seine Gedanken nicht ganz getroffen haben sollte) in einem sehr modernen Gedankengang, er streift den Gedanken des Unendlichkleinen und der realisierenden Bedeutung der Intensität auch für das Extensive, aber zum Verständnis seiner systematischen Stellungnahme ist es für uns wichtiger, auf einen Zusammenhang zu rekurrieren, der Israeli viel näher lag: Der Träger der Qualitäten von äusserst reduzierter Extensitäts-Solidität ist in der für Israeli geltenden geschichtlichen Orientierung nichts Anderes, als die potenzielle Hyle: das minimum an aktueller Solidität des Seins. Für den Physiker und Arzt Israeli muss sich dieser Begriff irgendwie physikalisch ausdrücken lassen. Es ist also in Wahrheit die Lehre von der Potenzialität der Hyle, die hier bekämpft wird. — Zuletzt (37,7—39) behandelt Israeli noch einen möglichen Einwand gegen das Resultat, dass die Elemente die Elementarqualitäten in ihrer höchsten Intensität vertreten: Ein gewisser Samen (posilium) stillt den Durst mehr, als Wasser, er erzeugt also eine grössere Intensität von Kälte, als dieses, ebenso lässt sich einwenden, dass die Luft eine grössere Intensität von Feuchtigkeit entwickelt, als das Wasser. In den Schlussausführungen zur Beantwortung dieser Frage formuliert Israeli noch einmal seinen Hauptgedanken (S. 38,21: והפשוט הנעלם איננו צריך לדבר שיתהווה ממנו אלא יכולת בוראם ית'). Israeli findet hier auch Gelegenheit, seine Elementtheorie noch präziser zu fassen: Das Element, die Grenze des Werdens, gewinnt seine natürliche Wirksamkeit erst in dem Momente, in welchem es aus seiner Einfachheit heraustritt und mit einem anderen Element in Verbindung tritt.

Die Disposition des zweiten und dritten Teiles ist viel klarer und durchsichtiger, als die des ersten, und das Wesentliche für unseren Zweck haben wir bereits in der Darstellung berücksichtigt: Israeli geht vom Satze Galens aus. Die Galen'sche Definition des Elements: Das Element ist der kleinste unter den Teilen eines Dinges, kann leicht im Sinne der Atomistik ausgelegt werden, er eignet sich deshalb zur Aufmachung der Diskussion gegen die Atomistik: Warum kann der Satz Galens nicht im atomistischen Sinne aufgefasst werden? Weil die Atomistik eine unhaltbare Theorie ist. Auf die Einwände Israelis gegen die Atomistik werden wir im (vierten) Buche über die vier Postulate zurückkommen. Die Argumentation gegen die Atomistik bildet das Hauptthema dieses Abschnittes (S. 41,4—51,5). Dann folgt die Uebergangsformel und der in der Darstellung charakterisierte Anhang. Von den Argumenten gegen die Atomistik ist für uns besonders interessant der Einwand, dass die Annahme von sinnlich wahrnehm-

baren Atomen (eine der von Israeli diskussiv formulierten Eventualitäten in der Auffassung der Atomistik) die Unmöglichkeit der Wissenschaft nach sich ziehen würde: Die Wissenschaft darf nicht ein innerhalb des Gewordenen wahrnehmbares Element zur Grundlage ihrer Untersuchung machen. Einem solchen Element, so argumentiert Israeli, geradezu Kantische Gedanken vorausahnend, fehlt die für die Wissenschaft unerlässliche Allgemeingiltigkeit. Das sinnlich wahrnehmbare Element ist allen empirischen Zufälligkeiten ausgesetzt, welche sich aus der Verschiedenheit der Sinneskapazität der verschiedenen Menschen und auch eines und desselben Menschen unter verschiedenen Umständen ergeben. Das zweite uns hier interessierende Argument ist das gegen die Atome als quantitätslose Punkte (43,18—45,6): Eine solche Annahme würde weder die Kontinuität, noch die Distinuität (Teilbarkeit als Koeffizient der Bewegung) der Körper erklären können. Aus zwei quantitätslosen Elementen kann kein Zusammengesetztes von körperlicher Kontinuität und Divisibilität entstehen. Hier ist Israeli auf die gemeinsame Wurzel der Atomistik und der Lehre von der Potenzialität der Materie gestossen. Er geht daher auf diese Frage näher ein: Man könnte gegen den zuletzt formulierten Satz einwenden, auch die absolut formlose Hyle ist bar jeder Kontinuität und Divisibilität, gewinnt jedoch beides nach der Vereinigung mit der (doch ebenfalls die Kontinuität und Divisibilität nicht tragenden) Form. Dieser Einwand übersieht jedoch zweierlei: erstens, wir dürfen uns den Urstoff, wenn wir von einem solchen sprechen, nicht bar jeder, das heisst, auch der extensiven Form denken, diese bleibt vielmehr, da sie für die Begriffe Kontinuität und Divisibilität unerlässlich ist; zweitens aber ist die Vorstellung von einer jeder intensiven Form baren Hyle als einem für sich existenten Dinge falsch. Diese Teilung existiert nur im Verstande: Materie und Form sind korrelate Wesen:

ע' מ"ד: נשיב: הקשית בדבר שקר משני צדדין. הא' מהם, שהחיבור והפירוד הם איכות תשיג הכמיות . . . . והצד השני, שהחומר, ואע"פ שנפר[י]ד בינו ובין הצורה במחשבה, לא נוכל להפריד ביניהם בפועל, לפי [ששניהם] משער (ו) הערך, שלא יקדם אחד מחלקיהם לאחר, לפי שהחומר הוא חומר לצורה, והצורה היא צורה לחומר . . . .

Hält man diese Argumente mit dem oben erörterten Argument von der realisierenden Kraft des Intensiven auch für das Extensive zusammen, so ist das eine sehr interessant begründete Ablehnung des Begriffes der potenziellen Hyle. Und da Israeli, wie oben ausgeführt, Urmaterie und Urform für selbständige Prinzipien hält, so kann das nur bedeuten, dass er auf dem Standpunkte der Physik des Aristoteles steht. — Ueber den Anhang (S. 51—61) ist in der Darstellung gesprochen worden.

Im dritten Abschnitte treten keine neuen Gesichtspunkte hervor, aber aus den erwähnten Dispositionsgründen kommt Israeli erst in der Widerlegung der Ansichten der Alten dazu, seine, den bisherigen Ausführungen zugrunde liegenden Hauptgedanken zu formulieren. So den Gedanken, dass ebenso, wie beim ersten Einfachen, auch beim letzten Zusammengesetzten, beim Menschen, das Werden in die unmittelbare Wirksamkeit des Seinsprinzips mündet: ע' ס"ח: והנפש (sc.: השכלית): אינה מתהווה מהיסודות, אבל מהיכולת והגבורה . . . dann, dass dem Artprinzip (im Gegensatze zum Standpunkte der Metaphysik) keine reale Existenz zukommt, dass es vielmehr nur ein wissenschaftliches Prinzip ist:

ע' ע"ג : נשיב, שהפילוסוף, כשאמר, שהמינים נמנים מוגבלים אצל השכל, אמנם, רמז אל הגבולים הכוללים אותם, המבארים טבעם, הנמצא(ים) בכל אחד מאישיו, ולא רצה לומר, שהמין דבר קיים עומד, ושיהיו ממנו האישים. וכל אחד מהמינים הוא נכנס תחת ידיעה ונודע אצל השכל בגבולו המודיע טבעו, והאישים אינם [ידועים], ולא נכנסים תחת רשות [הידיעה] לאפשרות [הריבוי] בם . . ., und endlich, dass man die Begriffe: Element und Prinzip auseinanderhalten müsse: ע' ע"ה : . . . אין ספק, שטעות השיגם בעבור [השמות], שהם קראו התחלות יסודות : ויש הפרש גדול בין ההתחלות והיסודות . . . . . .

Auch in der *Definitionsfrage* steht Israeli, wie zu erwarten, auf dem Standpunkte der Physik: Die Definition des Menschen lautet bei ihm, wie bei Maimuni: „ein sprachbegabtes, sterbliches Lebewesen". Israeli geht aber noch weiter, er bezieht auch die allgemeinen, wenn auch nicht-notwendigen Merkmale, sofern sie einer Art eigentümlich sind, wie das *Lachen* beim Menschen, in die Definition ein; s. S. 31: נשיב, שהעצמי בדבר המתקן עצמו יסוב כל אחד מהם על חבירו סבוב בגבול על המוגבל והמוגבל על הגבול. המשל בזה, שאנחנו נאמר על האדם: חי מדבר מת, וכל חי מדבר מת אדם. S. 33: ועל כן עמדה הסגולה במסוגל בו מקום הגבול במוגבל . . . . . שאתה תאמר: כל אדם שוחק, וכל שוחק אדם, כמו שתאמר: כל אדם חי מדבר מת וכל חי מדבר מת אדם; s. noch S. 96 über den Unterschied zwischen *Namen* und Definition.

In seiner Abhandlung *Liber Diffinitionum*, opera I, p. 1—3, wo Israeli die Definitionsfrage eingehend behandelt, kommt dieser Standpunkt noch deutlicher zum Ausdrucke. Die Definitionsfrage wird hier entschiedener, als bei Aristoteles selbst, als eine in ihrer Bedeutung rein logische erklärt: Eine Definition muss sich stets nach der *Intention der Frage* richten. Dem entspricht auch die *Definitionstafel* für Abstraktionen am Schlusse der Schrift. Im Ganzen jedoch bleibt es bei den Bestimmungen des Organon. Die Abstraktionen werden definiert im uneigentlichen Sinne, indem man ihre Merkmale in ein analoges Schema von *Gattung* und *Art* bringt. Das wird in der Erklärung des schon in der Inhaltsangabe konzipierten Satzes als massgebende *Definitionsregel* aufgestellt: Die Philosophie hat keine Definition, weil Definitionen aus den Gattungs- und den substanziellen Artmerkmalen bestehen: p. 1, col. 1—2: definitiones non componunt nisi ex generibus et differentiis substantialibus. Damit wird auch schon vorher die Definition des Menschen begründet: *Homo est unum animal rationale mortale*, quorum unus est genus eius. et ipsius materia subiecta est formae eius et rationabilitas et mortalitas *sicut eius differentiae* et complementum spiritualitatis ipsius: cum non sit rationale et mortale nisi homo. Und in Bezug auf das *Lachen* (ibid): . . . quod convenit homini omni et in omni tempo sicut *risibilitas*. — Diese Schrift Israelis wird in der *Psychologie* zu berücksichtigen sein, s. p. 2, col. 1—3, col. 1. —

Aus der hier gegebenen Darstellung der prinzipiellen philosophischen Ideen Israelis ergibt sich, dass das Urteil Maimunis über seine Philosophie *entschieden ungerecht* ist. Grätz V[1], S. 283,3 sagt: Maimunis hartes Urteil über J. Israeli als Philosoph ist *gerecht*. Aber er scheint das Buch über die Elemente nicht gesehen, oder doch nicht geprüft zu haben, er zitiert zwar den lateinischen Titel der Werke (ungenau), von den selbständigen philosophischen Schriften jedoch erwähnt er blos die Schrift „Begriffsbestimmungen und Beschreibungen",

womit nur das Buch de definitionibus gemeint sein kann: der hebr. Uebersetzer III, S. 264, scheint nämlich der ihm offenbar dunkel bekannten Tatsache der Existenz des ספר היסודות dadurch gerecht werden zu wollen, dass er den oben wiedergegebenen deutschen Titel: על דבר היסודות וגבולי המושגים übersetzt. Fried hat, mit der Liebe des Editors, auf das Israeli widerfahrene Unrecht hingewiesen, aber mit sehr unzulänglichen Mitteln.

Sechstes Kapitel.
Saadja.

Bei Israeli kann, wie wir gesehen haben, von einer eigentlichen systematischen Darstellung gar keine Rede sein. Das Buch über die Elemente, das von Israeli offenbar als eine systematische Orientierung in der Lehre des Judentums unter philosophischem Gesichtspunkte gedacht war, haben wir als eine Bearbeitung der metaphysischen Diskussion der Physik des Aristoteles unter Wahrung des prinzipiell jüdischen Standpunkts erkannt. Gleichwohl ist die Disposition des philosophischen Hauptwerkes Israelis auf die Disposition des philosophischen Hauptwerkes des ersten umfassenden Systematikers der jüdischen Philosophie, des Buches „Glaubenssätze und Grundlehren“ [1]) Saadjas, nicht ohne Einfluss geblieben. Saadja hat sein Hauptwerk als ein System der Glaubenssätze des Judentums nach mu'tazilitischem Muster eingerichtet: Das Einheitsbekenntnis (אלתוחיד), mit dem die Mu'taziliten die Diskussion zu eröffnen pflegten, umfasst hier die ersten zwei von den zehn Abschnitten, von denen die ersten neun den eigentlichen Plan des Buches erschöpfen, während der zehnte, der die Grundzüge der Ethik darstellt, ein jedenfalls ausserhalb des geschlossenen Planes stehender Anhang ist [2]). Von diesen zwei Abschnitten bietet der erste den Beweis für das Dasein Gottes als Schöpfer und eine Polemik gegen die hervorragendsten, weil prinzipiell differenzierten, abweichenden Theorieen über den Ursprung der Welt, der zweite Abschnitt behandelt die Einheit Gottes: die Attributenlehre. Die weiteren sieben Abschnitte behandeln die Fragen, welche im Kalâm die „Gerechtigkeitsgruppe“, (אבואב אלעדל) zu bilden pflegten. Aus dem Gesichtspunkte der

---

[1]) Kitab al-Amânât wa'l-I'tiqâdât von Sa'adja b. Jûsuf al-Fajjûmî, herausgegeben von Dr. S. Landauer. Leiden 1880. — Ueber den Titel s. Schlussanmerkung. — Ich benutze die hebräische Ausgabe, Josefow 1885, Abdruck der ed. pr. Konst. 1562.

[2]) S. Landauer, Einleitung S. XIX - XX und J. Guttmann: Die Religionsphilosophie des Saadja, Göttingen 1882, S. 258,1. Ich schliesse mich der Ansicht Landauers an; s. Schlussanmerkung. —

Glaubenssätze des Judentums behandeln der dritte („Gebot und Verbot") und vierte Abschnitt („Gehorsam und Ungehorsam") die Lehren der Offenbarung und der Willensfreiheit, der fünfte („Verdienst und Schuld") und sechste („Seele und Tod") bereiten die Glaubenssätze von der Vergeltung vor, die in den folgenden drei Abschnitten behandelt werden. Man kann auch sagen, dass in dem Abschnitte über „Verdienst und Schuld" die Vergeltung überhaupt, vorzüglich aber die Vergeltung im Diesseits, in den drei letzten aber die drei eschatologischen Formen der Vergeltung: Auferstehung, Erlösung Israels und Vergeltung im Jenseits, behandelt werden, wozu die Lehre von der Seele (sechster Abschnitt) die prinzipielle Grundlage bildet. Dieser Gesichtspunkt scheint der richtigere zu sein. Dafür spricht die Formulierung des Themas des sechsten Abschnittes: Ueber die Seele und den Tod. In Wahrheit setzt Saadja seinen Seelenbegriff auch in den ersten drei Abschnitten der Gerechtigkeitsgruppe unmittelbar voraus (mittelbar auch in der Diskussion des Einheitsbekenntnisses): Die Begriffe Prophetie, Willensfreiheit und Schuld sind nur auf Grundlage der substanziellen Seelenlehre denkbar. Wenn nun Saadja gleichwohl die Seelenlehre erst in dem sechsten Abschnitte behandelt, so geschieht dies aus Gründen der systematischen Oekonomie: Das Grundmotiv der Einteilung ist: Die Gerechtigkeit im Diesseits und die Gerechtigkeit im Jenseits. Die substanzielle Seele wird von beiden Arten der Gerechtigkeit vorausgesetzt, die Lehre von der Seele gehörte demnach an die Spitze dieser Gruppe, aber die Haupttatsachen der Seelenlehre Saadjas hängen, wie wir sehen werden, mit seinem eschatologischen Weltbilde so innig zusammen, dass es ihm ratsam erschien, die meritorische Darstellung der Seelenlehre mit der „vom Tode und von dem, was dazu gehört" zu verbinden. Man darf somit sagen, und die folgende Darstellung wird es bestätigen: Die zwei Hauptmomente, von denen das ganze System Saadjas getragen wird, sind die Schöpfung aus dem Nichts und die Schöpfung des Menschen. Das gemeinsame Grundmotiv dieser beiden Momente aber ist der Grundsatz der Physik Aristoteles, die (von Saadja modifizierte) Lehre vom Metaxü. Schon die beiden Hauptmomente des Systems führen uns auf den Gedanken, dass Saadja hier von Israeli, dessen systematische Weltanschauung ebenfalls in diese beiden Pole des Werdens mündet, beeinflusst ist. Sehen wir nun aber von der Attributen- und Gerechtigkeitslehre, die bei Israeli nur angedeutet sind, ab, und fassen

nur die philosophischen Grundprobleme: das Ursubstanzproblem und das Seelenproblem ins Auge, so lässt sich von Saadja dasselbe sagen, was von Israeli: der erste Abschnitt des philosophischen Hauptwerkes Saadjas ist eine erweiterte Darstellung der metaphysischen Diskussion in der Physik, ebenso der sechste Abschnitt eine solche der Diskussion der Schrift über die Seele, unter Wahrnehmung des eigenen jüdischen Standpunkts. Nur dass Saadja, nicht nur in der Diskussion des Seelenproblems, welches bei Israeli nicht sehr eingehend behandelt wird, sondern auch in der des Substanzproblems, die Polemik viel weiter ausdehnt und auch solche Ansichten berücksichtigt, die Israeli entweder gar nicht gekannt hat, oder sie für minder belangreich hielt. Saadjas ganze Art der Formulierung der Gegenansichten und deren Widerlegung lässt keinen Zweifel darüber, dass er in der Hauptsache aus primären Quellen schöpft, und dass er hierin auch in der äusseren Disposition des Systems von den Mu'taziliten unabhängig ist. Wir können nun sagen, dass Saadja in der Disposition seines Emunoth teils von den Mu'taziliten, teils von Aristoteles-Israeli beeinflusst ist. Bei der Komposition seines Werkes war somit Saadja von drei Motiven geleitet: Den Umfassungsrahmen bildet die Reihe der Glaubenssätze des Judentums, die Saadja zur Darstellung bringen wollte, und zwar der fünf wesentlichen Dogmen: Dasein und Einheit Gottes, von Saadja mit dem Schöpfungsdogma verbunden, Prophetie, Willensfreiheit und Vergeltung, und der aus dem letzteren abgeleiteten drei historischen Dogmen: Auferstehung, Messias und Vergeltung im Jenseits. (Das historische Dogma von der Präexistenz der Thora lässt Saadja aus Gründen, die sich in der Darstellung ergeben werden, fallen; das der Tradition wird von ihm zusammen mit dem der Offenbarung behandelt, s. Dogmengeschichte). Innerhalb dieses Umfassungsrahmens kommen die beiden anderen Motive in gegenseitiger Durchdringung zur Geltung. Die Probleme des Einheitsbekenntnisses werden auf Grundlage der aristotelischen Physik, die der Gerechtigkeitsgruppe auf Grundlage der aristotelischen Schrift über die Seele zur Darstellung gebracht, beides aber in der prägnanten Konzeption Israelis: Die Schöpfung aus dem Nichts und die Schöpfung des Menschen bilden die beiden Grenzen des Werdens in der Natur.

Die Disposition des Emunoth ist, wie wir sehen werden, nicht nur für die Philosophen der Saadja-Gruppe, (soweit ihre systematischen Werke auf uns gekommen sind), sondern zum Teile, unmittelbar

und mittelbar, auch für die Hauptwerke der Gabirol-Gruppe bestimmend gewesen. Der Orientierungswert dieser, zunächst rein literarischen Kontinuität in der jüdischen Philosophie erstreckt sich aber auch auf deren systematischen Entwickelungsgang. Das markiert sich schon rein äusserlich dadurch, dass (von Bachja vorläufig abgesehen) mit Gabirol ein neues allgemeines Dispositionsmoment in die jüdisch-philosophische Literatur eintritt. Gabirol selbst ist nicht nur in seiner Ethik von dem zehnten Abschnitte, sondern auch in seinem Hauptwerke von der Gesamtdisposition des Saadjanischen Buches abhängig. Aber indem er sich auf den Boden der Metaphysik des Aristoteles stellt führt er auch ein methodisch neues Moment ein. So werden wir eine ununterbrochene literarische Kontinuität von Israeli bis Maimuni in einer Evidenz sicherstellen können, die sich den Forschern auf diesem Gebiete, infolge der sehr seltenen Erwähnung der glaubensgenössischen Vorgänger bei den jüdischen Philosophen, vielfach entzogen hat. Und da in der nachmaimunischen Perjode (soweit nämlich die fragmentarische Produktionsweise solches gestattete) die Kontinuität bewusster- und ausgesprochenermassen angestrebt worden ist, so darf man von einer literarischen Kontinuität in der gesamten systematisch-philosophischen Literatur des Judentums im Mittelalter sprechen. Der individuellen Ausdrucksform der einzelnen Philosophen bleibt noch Raum genug, aber wir werden sehen, dass die literarischen Motive mit den sachlichen aufs innigste verbunden erscheinen, dass die individuellen Motive somit nicht etwa blos der literarischen Persönlichkeit, sondern ebenso, wie die gemeinsamen literarischen Motive den gemeinsamen systematischen Prinzipien der Gruppe, so auch die individuellen literarischen Motive der individuell differenzierten systematischen Stellung des einzelnen Philosophen entsprechen.

Die grösste und bedeutendste Differenzierung innerhalb der Physiker-Gruppe bedeutet, wenn man auf das Grundprinzip achtet, Maimuni. Sieht man jedoch von Maimuni, dem die Metaphysiker-Gruppe vorgearbeitet hat, ab, und achtet nicht allein auf die neue prinzipielle Stellungnahme, sondern ebenso sehr auf die systematische Vollständigkeit und Geschlossenheit der Anschauung, so bedeutet der Schritt, den Saadja über Israeli hinaus getan hat, eine geschichtliche Leistung ersten Ranges. Damit haben wir bereits angedeutet, dass dieser Fortschritt in zwei Richtungen geschehen ist: im systematischen Ausbau und in der Vertiefung des Prinzips:

Der systematische Ausbau: Israeli begnügte sich damit, in einer auf Grundlage der Physik Aristoteles und der Hippokrates-Galen'schen Viernaturen- und Viersäfte-Theorie durchgeführten Orientierung jene Hauptlehre des Judentums zu begründen, die offenkundig von den Lehren des Aristoteles negiert wird, die Schöpfungslehre. In Bezug auf die anderen Lehren des Judentums begnügte sich Israeli, sei es mit der äusserlichen Uebereinstimmung mit Aristoteles, so vor allem betreffs des Gottesbegriffs, sei es damit, dass durch die Begründung der Schöpfungslehre für die dogmatischen Lehren des Judentums eine Voraussetzung gesichert worden ist, die man von der peripatetischen Voraussetzung der Weltewigkeit und Weltnotwendigkeit aus nicht gut angreifen konnte. Er begnügte sich daher mit gelegentlichen Andeutungen in seinem Hauptwerke und kurzen Bemerkungen in seinen anderen Schriften. Ein systematischer Ausbau der gesamten jüdischen Lehre mag auch über die philosophische Interessensphäre des Arztes hinausgegangen sein. Auch die Anregung in seiner Umgebung mag nur recht gering gewesen sein; man hört nichts von einer philosophischen Bewegung unter den Juden in Kairuan zur Zeit Israelis, und auch vom Kampfe gegen die Karäer ist Israeli in keine exponierte Stellung gezogen worden. Ganz anders lagen die Verhältnisse bei Saadja. Alle Faktoren, welche wir in der Einleitung als mass- und richtunggebend für die Entwickelung der dialektischen Philosophie im Judentum erkannt haben, stürmten auf ihn ein, und es zeigte sich bald, dass er die berufene philosophische Persönlichkeit war, welche die Gestaltungskraft besass, alle systembildenden Momente in der Lehre des Judentums zusammenzufassen und in einen festgefügten Rahmen zu bringen. Freilich kam ihm dabei die entwickelte Systematik der Mu'taziliten zu Hilfe, aber wir haben bereits darauf hingewiesen, dass Saadja, ebenso, wie Israeli, den Aristoteles reiner und mit besserem Verständnis erfasst hat, als die Mu'taziliten. Jetzt sehen wir auch, dass selbst in der äusseren Disposition der Aufgabe Saadja den Mu'taziliten durchaus nicht blindlings gefolgt ist, dass bei ihm vielmehr noch andere, tiefer reichende Motive für die Gestaltung des Systems mitbestimmend waren. Besonders aber ist es die lückenlose Geschlossenheit des Systems mit allen ihren Licht- und Schattenseiten, die wir auf die bedeutende philosophische Persönlichkeit Saadjas allein zurückzuführen haben. Man kann in den meisten Fällen für Fassung und Ausführung der Probleme bei Saadja, sei es in den alten griechischen Quellen, sei es bei den zeitgenössischen

Mu'taziliten, Vorlagen und Analogieen finden. Uebereinstimmungen mit der Enzyklopädie der lauteren Brüder deuten darauf hin, dass Saadja seine philosophischen Kenntnisse nicht allein aus Aristoteles, sondern auch aus späteren, der Enzyklopädie zugrunde liegenden, teils neuplatonischen Quellen geschöpft hat. Den Namen „Eklektiker" verdient jedoch Saadja keineswegs (s. Schlussanmerkung). Die Mu'taziliten haben die Grundsätze der Aristotelischen Physik entstellt und aus ihnen unhaltbare, widerspruchsvolle Prämissen abgeleitet, die Enzyklopädisten haben die metaphysischen Prinzipien der Physik in mechanischer Weise mit denen der Metaphysik zu einem innerlich disharmonischen Gebilde zusammengeschweisst (s. Attributenlehre, Gabirol), Israeli brachte es aus besagten Gründen zu keinem vollständigen System, Saadja aber vereinigte alle geeigneten, miteinander harmonierenden Momente aus den disparatesten Quellen zu einem einheitlichen System, das in seiner Geschlossenheit alle ihm vorangegangenen Systeme übertrifft. Saadja reicht als selbständiger Philosoph an Plato und Aristoteles nicht heran, aber in der inneren Harmonie des Systems übertrifft er Beide. Mit einer bewunderungswürdigen Umsicht vereinigt Saadja durch eine, allerdings nicht immer einwandfreie Interpretation nicht nur alle prinzipiellen Lehren des Judentums, sondern auch alle legendären Aussprüche des biblisch-talmudischen Schrifttums mit den, teilweise von ihm modifizierten Grundprinzipien der aristotelischen Physik. Es darf im jüdischen Schrifttum nichts geben, was den durch die Vernunft erkannten Wahrheiten irgendwie widerspricht, ebenso wie es, ausser der Frage nach dem Wie der Schöpfung aus dem Nichts (was der vollständigen Erkenntnis des göttlichen Wesens gleichkäme) und der ihr korrespondierenden Frage nach den Einzelheiten im Zustande der Welt nach dem Aufheben des natürlichen Werdens, kein Problem gibt, das die menschliche Vernunft nicht zu lösen vermöchte. Dieser erkenntnistheoretische Dogmatismus und die Unerschrockenheit, mit der Saadja es unternimmt, Alles, was irgend ein Midrasch über den Zustand der Welt am Ende der Tage sagt, soweit es in keinem ausgesprochenen Gegensatz zur Vernunft oder zu einer anderen allgemein anerkannten jüdischen Lehre steht und in sich selbst keinen Widerspruch birgt, mit den Tatsachen der Physik in Einklang zu bringen — diese beiden Momente bilden die Schattenseiten der strengen Systematik. In ihrer näheren Ausführung werden wir die hier ins Auge gefassten Lehrmeinungen Saadjas an ihren meritorischen Stellen kennen lernen, sie hängen aber in der Konzeption so innig mit

dem Grundprinzip seiner Philosophie zusammen, dass sie noch in der Diskussion des Problems Materie und Form zu berühren sein werden.

Die Vertiefung des Grundprinzips. Die grösste Leistung des Kalâms haben wir in der von ihm zuerst erzielten Erkenntnis zu erblicken, dass der Monotheismus sich dem von Plato und Aristoteles gelieferten Beweise für das Dasein Gottes nicht einfach anschliessen kann, dass sohin der Beweis auf prinzipiell neuer Basis zu formulieren ist. Eine tiefere Einsicht in das Verhältnis der verschiedenen Fassungen des Beweises werden wir erst in der Diskussion der vier Postulate gewinnen, soviel muss aber schon hier gesagt werden:

Die Einsicht, dass der Monotheismus den Gottesbegriff als Prinzip des Seins postuliert, ist, wie wir in der Einleitung (S. 70) gesehen haben, im Judentum schon früh durchgedrungen (Aristeasbrief), früher, als Philo mit ihr gerungen, und somit Jahrhunderte früher, als der Neuplatonismus diesem Postulate durch die unzulängliche Lehre von der Emanation gerecht zu werden suchte. Und auch innerhalb des talmudischen Judentums haben wir diesen Begriff in philosophischer Konzeption sich entwickeln und zum Durchbruche gelangen sehen. Doch fehlte diesem, den Griechen ganz unfasslichen Begriff, dem Begriff von Gott als dem Prinzip des Seins, die positive Begründung. Der Verfasser des Aristeasbriefes, bei dem wir diesen Begriff zuerst finden, sagt: ein Gott, der sich den Stoff zu seiner Schöpfung nicht selber erschafft, ist ein Demiurg. Das ist ein richtiges Gefühl für die Würde des Begriffs: Gott, ein Gefühl, das sich zu einem Postulat verdichtet hat, aber keine philosophische Begründung. Dieser Stand ist bis auf Israeli derselbe geblieben. Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes, der schon von den Propheten Israels formuliert worden ist, war, besonders in der philosophischen Begründung durch Plato und Aristoteles, ein Beweis für ein Prinzip des Werdens. In dem ursprünglichen ethischen Gottesbegriff der Propheten war die Richtung auf das Prinzip des Seins gegeben, die philosophische Begründung kam jedoch bis Israeli über das Prinzip des Werdens nicht hinaus. Der ontologische Beweis bietet für sich, nicht nur in seinen ersten Anfängen (Augustin, 400), sondern auch in seiner vollkommeneren Fassung (Anselmus 1100), keinen Hinweis auf Gott als Prinzip des Seins (s. oben S. 272). Israeli darf daher als der Philosoph angesprochen werden, der es aus eigener Kraft unternommen hat, Gott als Prinzip des Seins zu

begründen. Der erste war er hierin nicht, denn vor ihm und gleichzeitig mit ihm haben dies die Mu'taziliten auf einem anderen Wege durchgeführt. Saadja hatte nun zwei Methoden vor sich, durch deren Vereinigung er den Gottesbegriff vertiefte. Um die Leistung Saadjas an sich zu verstehen, besonders aber um ihre Stosskraft in der Bewegung der Entwickelung auf das uns bereits bekannte Ziel, den Gottesbegriff Maimunis, hin, würdigen zu können, müssen wir die Methode Israelis mit der des Mu'tazilismus vergleichen:

Die grosse geschichtliche Tat der Mu'tazila, die auch auf die jüdische Philosophie, über alle sonst bekannten methodischen Kunstgriffe und technischen Formulierungen hinaus, von nachhaltig grossem Einflusse war, ist die Formulierung des Prinzips des Seins aus den Bedingungen des Werdens. Israeli begründet die Unerlässlichkeit des Seinsprinzips nur an den beiden Endpolen des Werdens. Führte uns unser Verstand nicht über die Grenzen des Werdens hinaus zu zwei selbständigen Prinzipien, die für einander nicht Element werden können, so würden wir innerhalb des Bereiches des Werdens verbleiben, das heisst: könnten wir uns beim Element, als dem wirklich letzten Einfachen, und dem Körper des Menschen, als dem wirklich letzten Zusammengesetzten, beruhigen, so würden wir durch nichts auf ein Prinzip des Seins gewiesen werden. Nur die Tatsache, dass wir einerseits auf zwei selbständige, absolut einfache Prinzipien und andererseits auf ein absolut Einfaches, die vernünftige Seele, den Geist des Menschen, geführt werden, weist uns mit zwingender Notwendigkeit auf Gott als Prinzip des Seins, als Schöpfer aus dem Nichts. Für das Dasein Gottes als Prinzip des Werdens bleibt es für Israeli beim Beweise Aristoteles. In Wahrheit jedoch führt die, von Israeli selbst allerdings nicht gezogene Konsequenz seines Standpunkts noch viel weiter: könnten wir innerhalb des Werdens bleiben, so bedürften wir überhaupt keines Prinzips ausserhalb der Dinge anzunehmen. Aber auch abgesehen von dieser Konsequenz ist vom Standpunkte Israelis aus der Weg zum Ziele, zur Auflösung des hylischen Prinzips, abgeschnitten. Ist es ja, wie Israeli ausdrücklich betont, erst die Tatsache der zwei selbständigen Prinzipien, die uns auf das Prinzip des Seins führt. Jedenfalls gab es innerhalb dieser Anschauung kein positives Moment, das die Entwickelung auf jenes Ziel hätte hindrängen können. Darin zeigt sich nun die Ueberlegenheit der Methode des Kalâms. Der Kalâm, besonders wohl der mu'tazilitische, suchte Gott als Prinzip des Seins aus der Tatsache der Zusammensetzung alles Seienden, zuletzt wenigstens aus Substanz

und Akzidenz, und des Werdens zu beweisen. Diesen Beweis hielten die Mutakallimun für den besten, und Maimuni, der ihn ablehnt, tut dies blos in Bezug auf die Schlussfolgerung der Schöpfung aus dem Nichts, wir werden jedoch in der Diskussion des Beweises sehen, dass er innerhalb der Voraussetzung der Weltewigkeit und Weltnotwendigkeit sich dieses mu'tazilitischen Beweises in der Fassung der arabischen Peripatetiker bedient, um die anderen drei Postulate im Sinne der Lehre von Gott als dem Prinzip des Seins zu beweisen[1]. In Bezug auf die Zusammensetzung der Körper als Beweis für die Unkörperlichkeit Gottes sagt Maimuni, dass er denjenigen, der sich dieses Beweises bedient, gar nicht für einen Mutakallim hält, da dies ein philosophischer Beweis ist, dessen er sich selbst bedienen wird[2]. Hier zollt Maimuni, vielleicht gegen seinen eigenen Willen, dem Kalâm die verdiente Anerkennung. Denn die Philosophen, von denen er hier als von den Vertretern dieses Beweises spricht, sind eben die aus dem Mu'tazilismus hervorgegangenen arabischen Peripatetiker. Die Erkenntnis der Bedeutung der mu'tazilitischen Methode für das Ziel der Entwickelung schärft aber unseren Blick auch für die richtige Erfassung der Stellungnahme Saadjas, der für uns eine mittlere Phase dieser Entwickelung darstellt. Saadja ist in dieser Frage insofern selbst ein Mu'tazilit, als für ihn Gott als Prinzip des Seins ebenfalls (wie übrigens auch für Israeli) zugleich Gott als Schöpfer aus dem absoluten Nichts bedeutet. Wir wollen nun im Folgenden zeigen, wie Saadja, kraft seines überlegenen philosophischen Geistes, teilweise aber auch auf Israeli gestützt, trotz des gemeinsamen Standpunkts, die Klippen zu umschiffen wusste, an welchen die mu'tazilitische Beweisführung, trotz des richtigen Ausgangspunkts, zerschellen musste. Dazu wird es nötig sein, die allgemeine Richtung des Saadjanischen Beweises zu charakterisieren (die Darstellung gehört nicht hierher), besonders aber auf die Polemik Saadjas gegen die anderen Theorieen einzugehen, in welcher Saadja seinen eigenen Standpunkt in prägnanter Weise zum Ausdruck bringt, und die in ihren Grundzügen in unsere gegenwärtige Diskussion fällt.

---

[1]) S. MN. I, 74,4 und II Einleitung Prämisse 21,22 u. Kap. 1,2, 3. Maimuni verweist da für diese Beweise auf Aristoteles und die arabischen Peripatetiker, aber wir werden sehen, dass er in der Konzeption von ihnen abweicht, entsprechend dem Umstande, dass er über Aristoteles in der Konzeption Gottes als Prinzip des Seins und über die Philosophen in der Ablehnung der Emanation hinausgeht.

[2]) S. MN, I,76 Anfang.

Die Darstellung dieser Polemik wird ergeben, dass die Haupttendenz Saadjas auf das gemeinsame Grundprinzip der Physiker-Gruppe gerichtet ist.

a. Die Richtung des Beweises.

Gleich in der Einleitung, in der Orientierung über die Natur und die Quellen des menschlichen Wissens, kommt das Grundprinzip des Systems in markanter Weise zum Ausdruck. Saadja selbst zerlegt die Einleitung in zwei Teile: die erste Hälfte gilt dem ersten Abschnitt, die zweite dem gesamten Buche[1]). Dieser zweiten Hälfte entspricht das, was wir oben über Saadja als Systematiker gesagt haben. Zu den drei natürlichen Quellen des Wissens: der sinnlichen Wahrnehmung, der Verstandeserkenntnis und der logischen Notwendigkeit (Syllogismus), fügt Saadja als vierte die wahre Tradition, das heisst, die Offenbarung hinzu. Das Ziel der Forschung ist nun, nachzuweisen, dass die Offenbarungslehre, wie die ganze Ueberlieferung des Judentums, mit den anderen Erkenntnisquellen nicht nur in keinem Widerspruche steht, sondern auch innerlich übereinstimmt. In der ersten Hälfte behandelt Saadja, entsprechend dem Beweise und besonders der Polemik im ersten Abschnitte, die Frage nach der Ursache des Zweifels und der Meinungsverschiedenheit unter den Menschen. Den Grund hierfür findet Saadja, indem er den in der zweiten Hälfte aufgestellten Satz über die drei Erkenntnisquellen schon hier voraussetzt, in der Art des menschlichen Wissens. Alles Wissen der Vernunft gründet sich zuletzt auf sinnliche Wahrnehmung, in dieser aber pflegen aus verschiedenen Gründen Irrtümer vorzukommen (2). Dann (3) wirft Saadja die tieferliegende Frage auf: Warum vermittelt Gott den Menschen die Wahrheit über alles Wissenswerte nicht in einer Weise, die jeden Zweifel und jede Meinungsverschiedenheit unter ihnen ausschliesst? Darauf antwortet Saadja:

---

[1]) Einl. V, hebr. S. 43: וכיון שהשלמנו, מה שראינו לחברו אל המאמר הראשון, צריך שנדבר (הנה) על משכי האמת ונותני הבירור . . . . כפי מה שהוא ראוי לענין הספר הזה . .; im arab. Texte, S. 12 unten, heisst es hier: ונתכלּם עליהא במקדאר מא יואפק קול צדר הדֿא אלכתאב; danach wäre hebräisch: ונדבר עליו במדה שידרוש עיקר ענינו של הספר הזה: nach Massgabe des Hauptthemas dieses Buches; dieses Hauptthema ist eben die systematische Darstellung der Lehren des Judenthums. Denselben Sinn gibt die LA. der Petersburger HS.: קצד statt צדר, also: nach Massgabe der Intention dieses Buches. —

Das Verlangen nach unmittelbarer Erkenntnis der Wahrheit bedeutet soviel, wie das Verlangen, dass der Mensch keine Kreatur sei: Es ist dies eben in der Kreatürlichkeit begründet, dass das Erkennen ein in der Zeit vor sich gehender Prozess ist. Erkennen heisst Sondern, Auflösung des Zusammengesetzten in seine Teile. Die kreatürliche Vernunft ist in ihrer Entwickelung zur Erkenntnis von einer ausser ihr liegenden Ursache abhängig, diese Ursache aber ist eben die Forschung, das Trennen und Auflösen des Vielfältigen und Zusammengesetzten.

Damit hat Saadja die vom Kalâm geförderte Einsicht, dass die Zusammensetzung und das Werden den Hinweis auf die Kreatürlichkeit alles Seins bedeutet, bereits am Eingange seines Buches als das Grundprinzip seiner Philosophie proklamiert. Aber gleich der Beweis für das Dasein des Schöpfers zeigt uns, wie selbständig Saadja seinen Quellen im Allgemeinen und insbesondere dem Mu'tazilismus gegenübersteht. Saadja leitet den Beweis mit der Bemerkung ein, dass das Thema des Beweises, die Schöpfung aus dem Nichts, zwar ein Postulat ist, das niemals bis zur sinnlichen Evidenz demonstriert werden kann, dass dies aber nicht allein von der Annahme der Schöpfung aus dem Nichts, sondern auch von allen anderen kosmologischen Annahmen gilt, so von der Lehre der Weltewigkeit, des Dualismus und der Lehre von der ewigen formlosen Hyle, wie von allen anderen, im Folgenden zu erwähnenden Theorieen. Damit hat Saadja eine vorbereitende negative Formulierung seines Standpunkts gegeben. Alle in der Polemik aufzuführenden Theorieen lassen sich auf diese drei zurückführen. Ja wir werden sehen, dass Saadja in der Theorie von der formlosen Hyle, selbst bei Annahme einer Schöpfung, alle drei hier abgelehnten Prinzipien findet.

Saadja gibt jedoch hier der Theorie von der ewigen Hyle eine unbestimmte Fassung, sodass damit die Lehre vom substanziellen Sein dem Vermögen nach überhaupt getroffen wird: „Ebenso geht das Bestreben der Anhänger der Urmaterie dahin, diese als Hyle zu behaupten, als Etwas, dem weder Wärme, noch Kälte, weder Feuchtigkeit, noch Trockenheit innewohnt, das (aber) durch irgend eine Kraft (בקוה̈ מא, das ist: die Potenzialität der Materie, s. Schlussanmerkung) sich verwandelte (oder: in Bewegung geriet), sodass in ihm diese vier (Elementarqualitäten) entstanden sind, obschon ihr Sinn niemals irgend etwas erfasst hat, dem keine dieser vier innewohnte und auch nicht, wie es bewegt wurde, sodass diese

vier in ihm entstanden sind.“ Damit ist nicht nur die Lehre Platos (in der alten Interpretation) von der Bildung der Welt aus der formlosen Urhyle durch Gott, sondern auch die Lehre von der ewigen Hyle und ihrer Potenzialität überhaupt, besonders auch in der Fassung der Metaphysik des Aristoteles, getroffen (s. I, 3,10 Ende). So hat Saadja seinen Beweis für das Dasein des Schöpfers nach beiden Seiten vorbereitet: positiv, indem er auf die Natur der menschlichen Erkenntnis hinwies und deren Mittelbarkeit aus der Notwendigkeit der Ursache, der Lösung des Zusammengesetzten und der Zeitdauer in der Entwickelung derselben, also aus den drei Momenten erklärte, welche den vier Beweisen Saadjas zugrunde gelegt sind; negativ, indem er die Lehre von der ewigen potenziellen Hyle bekämpft, die von allen Einwendungen betroffen wird, die Saadja aus den Gesichtspunkten der Einheit und der Geistigkeit Gottes gegen die abweichenden Theorieen erhebt. Damit ist bereits nicht nur das positive, sondern auch das negative Verhältnis Saadjas zum Kalâm angedeutet. Saadja entnimmt dem Kalâm das Beweismotiv aus der Zusammensetzung und aus dem Werden, weicht aber von diesem in Bestimmungen ab, durch welche jener seine Errungenschaft wieder illusorisch machte. Wir werden bald sehen, dass alle abstrusen Prämissen des Kalâms, welche Saadja abgestossen hat, mit der Prämisse von den Atomen zusammenhängt, auf deren Verwandtschaft mit der Lehre von der potenziellen Hyle bereits Israeli aufmerksam gemacht hat:

Von den vier Beweisen Saadjas für das Dasein des Schöpfers (I, 1) beruht der erste auf dem Beweise Aristoteles, dass einem endlichen Körper eine unendliche Kraft nicht innewohnen könne. Wie aber Saadja auf Grund des Aristotelischen Beweises zu einem der Lehre Aristoteles von der Weltewigkeit entgegengesetzten Resultate kommen konnte, werden wir in der Diskussion des Beweises sehen. Dasselbe gilt von dem ebenfalls auf Aristotelischer Deduktion beruhenden vierten Beweise, der aber auch hier insofern von Belang ist, als die Deduktion: Das Sein der Dinge kann keine unendliche Zeit durchschritten haben, also ist die Welt geschaffen, von den Mu'taziliten mit ihrer atomistischen Theorie und mit der Lehre vom „Sprunge“ gestützt zu werden pflegte, Saadja aber diese Prämissen und Konsequenzen energisch abwehrt. Von besonderer Wichtigkeit ist für uns die Konzeption der zwei mittleren Beweise.

Die Elemente dieser Beweise sind den von Maimuni (MN., I, 74, 1—4) mitgeteilten ersten vier Beweisen des Kalâms entnommen. Diese vier Beweise gehen, in Bezug auf die ihnen von den Mutakallimun selbst zugeschriebene Beweiskraft in aufsteigender Linie: Der erste Beweis stützt sich auf die Tatsache des Werdens an sich: Wenn überhaupt irgend ein Ding in der Welt dem Werden unterworfen ist und seine vollkommene Gestalt erst durch einen wechselreichen Werdeprozess erreicht, wie etwa der Mensch, so spricht das dafür, dass auch die Welt als Ganzes (schlechthin) geworden ist. Diesen Beweis tut Maimuni mit der kurzen Bemerkung ab, dass ein Körper für den anderen nichts beweise. Maimuni begnügt sich mit diesem Einwand, obschon er noch sagen konnte, das Werden als Veränderung enthalte keinerlei Hinweis auf das Werden schlechthin (aus dem Nichts). Der zweite Beweis gründet sich ebenfalls auf das Werden, sucht aber dem erwähnten Einwand Maimunis, sowie dem anderen, von uns angedeuteten, dadurch zu entgehen, dass er das Werden durch Veränderung in eine notwendige Beziehung zum Werden schlechthin bringt. Das Werden als Veränderung bedingt einen Regressus ins Unendliche, von jedem Gewordenen müssen wir zu etwas hinaufsteigen, aus dem es geworden ist. Und da wir dabei auf stets weniger zusammengesetzte Elemente stossen, so kann das nicht ins Unendliche fortgehen, sondern wir müssen beim letzten einfachen Element das Werden durch Veränderung in das Werden schlechthin übergehen lassen, wir gelangen also zum Werden aus dem Nichts. Dieser Beweis, erwidert Maimuni, beruht auf dem Grundsatz, dass auch ein unendlicher Kreislauf eine logische Unmöglichkeit ist, denn sonst ist es ja denkbar, dass der Regressus bei irgend einem Element tatsächlich ein Ende hat, nur beginnt von diesem Elemente aus der Kreislauf von Neuem. Der Kalâm könnte diesen Beweis verstärken: Der Regressus führt uns notwendig auf ein ganz Einfaches, von dem aus ein neuer Anfang im Kreislauf des Werdens gar nicht möglich ist, da ein absolut Einfaches dem Werden nicht zugänglich ist. Das wäre die Prämisse des Kalâms von den absolut einfachen Atomen. Dieser Prämisse bedient sich jedoch der Kalâm zur Konstruktion eines selbständigen, des dritten Beweises: Die Atome an sich haben, da sie absolut einfach sind, keine bestimmte Disposition, weder zur Vereinigung miteinander, noch zum Getrenntsein voneinander. Die Tatsache nun, dass sie bald miteinander vereinigt, bald voneinander getrennt sind, spricht

also dafür, dass sie irgend ein Wesen vereinigt oder trennt, daraus aber ergibt sich, dass die Welt schlechthin geworden ist. Maimuni hätte hier noch einwenden können, die Abhängigkeit der Atome von einem anderen Wesen in Bezug auf ihre Zustände bedinge noch nicht die Abhängigkeit im nackten Sein der Substanz, da aber der Kalâm hier nicht das Werden an sich, sondern blos die Tatsache der Zusammensetzung betont, begnügt sich Maimuni mit dem Hinweis auf die Unhaltbarkeit der ersten Prämisse. Erst beim folgenden, dem vierten Beweis des Kalâms, der eine Kombination des zweiten mit dem dritten bildet, vereinigt Maimuni die beiden Angriffe und fügt noch einen dritten hinzu. Der Kalâm argumentiert: Alles ist aus Substanz und Akzidenz zusammengesetzt, eine Substanz ohne Akzidenz hat keinen Bestand, die Akzidenzen aber werden in jedem Augenblicke von Gott neu geschaffen (4—6 Prämisse), es muss also auch die Substanz, die absolut formlose Hyle des Atoms, aus dem Nichts geschaffen sein. Gegen diesen Beweis erhebt nun Maimuni die zwei Einwände gegen den zweiten und dritten Beweis (erster und dritter Einwand), ausserdem aber noch den gegen die Prämisse, dass alle Akzidenzen geschaffen sind. Das, meint Maimuni (zweiter Einwand), ist ja eben der Gegenstand des Streites zwischen uns, den Anhängern der Schöpfungslehre, und unserem Gegner, Aristoteles: Von der Kreisbewegung der Sphäre gibt Aristoteles eben nicht zu, dass sie ein gewordenes Akzidenz wäre, er hält sie im Gegenteil für ewig.

Hier aber ist für uns von besonderem Interesse, wie Maimuni den Einwand gegen die Prämisse von den Atomen formuliert: „Die dritte Prämisse, welche der Urheber dieses Beweises anerkennen muss, ist, dass es kein sinnliches Wesen (נמצא מוחש — מוג̇ד מחסוס) ausser der Substanz und dem Akzidenz gibt, das heisst, jener losgelösten (Atom)-Substanz und dem, was er (der Kalâmist) an Akzidenzen derselben (nach den Prämissen 4—6) annimmt. Ist es aber (d. h. die Grundlage des Werdens) der aus Materie und Formen zusammengesetzte Körper (אלג̇סם מרכבא מן מאדה̈ וצורה̈), wie es unser Gegner (Aristoteles) durch Beweis festgestellt hat, da muss eben erst durch Beweis festgestellt werden, dass die Urmaterie und die Urform (אלמאדה̈ אלאולי ואלצורה̈ אלאולי) geworden und vergänglich sind, erst dann kann die Weltschöpfung durch Beweis festgestellt werden[1]."

---

[1]) Dazu vergleiche I, 76 Anfang: Der Beweis der Unkörperlichkeit aus der Zusammensetzung der Körper ist nicht kalâmistisch, sondern philosophisch,

Vergleichen wir damit die Beweise Saadjas, sie lauten:

„Der zweite Beweis ist von der Vereinigung der Teile und der Zusammensetzung der (organischen) Bestandteile. Und zwar sah ich, dass die Körper aus vereinigten Teilen und zusammengesetzten Gliedern bestehen, und es offenbarten sich mir darin die Spuren des Schöpfers und der Schöpfung.“ Im Folgenden setzt Saadja auseinander, dass die Vereinigung und Zusammensetzung nicht nur der Erde und allem Sublunarischen, sondern auch allen Himmelskörpern eigentümlich sind, indem ja auch diese sich quantitativ und qualitativ (in der Verschiedenheit der Lichtstärke) voneinander unterscheiden, was einem Werden gleichkommt.

„Der dritte Beweis ist von den Akzidenzen. Und zwar fand ich die Körper so, dass sie nicht frei sind von Akzidenzen, die einem jeden von ihnen zustossen, sei es von Seiten seines Wesens, sei es von Seiten eines (Moments) ausserhalb seines Wesens (אמא מן דׄאתה או מן גיר דׄאתה — entspricht dem griechischen κατὰ φύσιν oder πρὸ ὁδοῦ und παρὰ φύσιν oder κατὰ φθοράν), wie wenn ein Tier (oder eine Pflanze) geboren wird und sich durch Wachstum zur Vollkommenheit (also im Sinne der positiven Richtung des Kreislaufs) entwickelt, dann aber abnimmt, sodass seine Teile (in der negativen Richtung des Kreislaufs) auseinandergehen“. Der Fluss der Akzidenzen findet bei allen sublunarischen und superlunarischen Dingen statt, Alles aber, was vom Werden nicht frei ist, gleicht darin dem, was an ihm wird, es ist also selbst geworden (und zwar nicht nur durch Veränderung, sondern schlechthin aus dem Nichts).

Es ist klar, dass der zweite Beweis Saadjas dem dritten, und der dritte Saadjas dem vierten des Kalâms entspricht. Nun wissen wir aber, dass diese beiden Beweise, abgesehen von der sonstigen Unzulänglichkeit, im Kalâm auf den Prämissen von den Atomen und den stets neugeschaffenen Akzidenzen beruht, auf Lehren also, die von Saadja heftig bekämpft werden: Die von diesem dem Kalâm entnommenen Beweise müssen also einen ganz anderen Sinn haben,

---

weil er auf dem Grundsatz von Materie und Form aufgebaut ist: ... מן חית אן אלגׄסם מרכב מן מאדה̈ וצורה̈ צׄרורה̈ .... בל הו ברהאן צחיח מבניּ עלי אעתקאד אלמאדה̈ ואלצורה̈ ותצוּר מענאהמא . . . Die richtige Vorstellung von Materie und Form ist ihre untrennbare Zusammengehörigkeit im Metaxü. —

als im Kalâm selbst. Und in der Tat, es sind ganz andere Beweise, weil das Beweisthema ein anderes ist. Saadjas Beweisthema ist das, was Maimuni in seiner Polemik gegen den Kalâm als solches bezeichnet. Der dritte Beweis des Kalâms legt den Ton auf die Indifferenz der Atome, auf den Mangel der Disposition nach beiden Richtungen, der auf einen Schöpfer, gleichsam auf den deus ex machina, hinweist, im zweiten Beweise Saadjas hingegen liegt die Schwerkraft der Argumentation in der Tatsache der Disposition zur Vereinigung und zur Trennung, das heisst, in der Tatsache der Zusammengehörigkeit der Teile durch eine bestimmte Form in ihrer Richtung aufs Werden. Das ergibt sich deutlich aus der weiteren Ausführung des Beweises; wie im dritten Beweise beruft sich Saadja schon im zweiten auf das Werden innerhalb der Himmelskörper, wie ausserhalb derselben. Der Unterschied zwischen dem zweiten und dem dritten Beweise besteht diesbezüglich darin, dass im ersteren das Werden nur als Beweis der Zusammensetzung und Trennung eingeführt wird, sodass die eigentliche Beweiskraft eben in diesen beiden Momenten ruht, während der dritte Beweis den Ton aufs Werden selbst legt. Während jedoch der Kalâm die Geschaffenheit der Akzidenzen, ja auch schon ihre sich stets wiederholende Neuschöpfung bereits als Prämisse voraussetzt, führt Saadja hier ein neues Moment ein, das eben die Geschaffenheit der Akzidenzen zugleich mit der Substanz dartun soll: Das Werden in positiver und negativer Richtung, eine Unterscheidung, die der Kalâm nicht anerkennt (s. MN. 73, Prämisse 5), ist hier an sich der Beweis der Kreatürlichkeit. Der Kalâm argumentiert: die Akzidenzen sind geschaffen, also müssen die Atome, da sie ohne Akzidenzen keinen Bestand haben, ebenfalls geschaffen sein, denn was stets einem Geschaffenen verbunden ist, das ist selber ebenfalls geschaffen. Dieses Satzes, der beim Kalâm den ganzen Beweis trägt, bedient sich Saadja nur für den Nachweis, dass auch die Erde und die Himmelskörper, bei denen das Werden nicht so offenkundig ist, dem Werden unterliegen; weil was mit einem Gewordenen vereinigt ist, ihm in dieser Beziehung gleich ist. Der eigentliche Beweis jedoch ist die Tatsache des Werdens nach beiden Richtungen an sich. Nicht als ob Saadja sagen wollte, dass das Werden nach einer, etwa nach der positiven Richtung allein nicht beweisen würde, das wäre eine müssige Fiktion. Saadja charakterisiert das Werden nach beiden Richtungen, um uns die Natur und den Sinn des Werdens so zu erschliessen, dass wir den Hinweis auf

den Schöpfer deutlicher erkennen: Die Tatsache, dass das Werden anders, als in beiden Richtungen, gar nicht vorstellbar ist, offenbart uns den Mangel des Seinsgrundes in den werdenden Dingen selbst, der, nach Saadjas Ansicht, in ewigen Dingen sein müsste. Saadja sucht im Folgenden (Kap. 2) zu beweisen, dass die Dinge, ihre Kreatürlichkeit vorausgesetzt, sich nicht selbst geschaffen haben können, aber dass ewige Dinge ihren Seinsgrund in sich selbst tragen müssten, das stand ihm fest. Ob das Argument Saadjas beweiskräftig ist, ob wirklich die Tatsache des Werdens, die Notwendigkeit der negativen Richtung in demselben, die Vergänglichkeit, welche in dieser zum Ausdrucke kommt, uns logisch dazu zwingt, den Seinsgrund ausserhalb der werdenden Dinge zu verlegen, besonders die Orientierung darüber, wie die anderen jüdischen Philosophen über diesen Punkt denken, gehört in die Diskussion des Beweises selbst. Hier sollte nur festgestellt werden, dass, während der Kalâm seine errungene Einsicht, dass das Werden selbst auf einen Seinsgrund ausserhalb der Dinge hinweist, dadurch, dass er sich als Thema des Beweises die Schöpfung eines absolut formlosen (das heisst, von der Form abtrennbaren, wenn auch niemals von jeder Form getrennten) Atoms gestellt, wieder illusorisch gemacht hat, Saadja sich als Thema des Beweises die gleichzeitige Schöpfung von Materie und Form, Substanz und Akzidenz, gestellt hat, sodass Materie und Form von einander unabtrennbar sind. Bleibt man innerhalb des Horizonts Saadjas, so besteht der Vorzug seines Standpunkts in der grösseren Klarheit und Stichhaltigkeit seiner Argumentation, blickt man aber über diesen hinaus und prüft die beiden Konzeptionen nach ihrer geschichtlichen Tragweite, so kann man dies so ausdrücken: Die Loslösung der Hyle von der Form in der Atomistik des Kalâms war die geschichtliche Vorbereitung für den Standpunkt der Metaphysik bei den Arabern, bei denen die Selbständigkeit des hylischen Prinzips neben Gott niemals überwunden worden ist. Die Stellungnahme Saadjas aber beeinflusste die jüdische Philosophie dermassen, dass es Maimuni dann möglich war, über die dazwischenliegende Gabirol-Gruppe hinweg, und teilweise sogar mit Hilfe derselben, wieder an die von Saadja ausgegangene Richtung anzuknüpfen.

b. Die Polemik.

Die Beweise Saadjas, besonders die drei letzten, sind, ebenso wie im Kalâm, dem sie in der Substanz entnommen sind, auf die

Schöpfung aus dem Nichts gerichtet. Saadja geht aber, nach der Erledigung der Frage, ob nicht die Dinge sich selbst geschaffen haben könnten, trotzdem noch besonders auf die Frage ein, ob die Dinge aus dem Nichts oder aus einer Urmaterie geschaffen worden sind. Das entspricht der Vorliebe Saadjas für das Schematisieren. Von den vier Argumenten, welche Saadja für die Schöpfung aus dem Nichts erbringt (I, 2, zweite Hälfte), bedeuten denn auch in der Tat die ersten drei nur den Nachweis dafür, dass der Begriff der Schöpfung, der sich aus den Beweisen ergibt, das Moment: Aus dem Nichts mitenthält. Das vierte Argument aber ist nichts als die Hinzufügung der (schon vom zweiten Beweis des Kalâms vorausgesetzten Prämisse), dass es keinen unendlichen Regressus geben könne, von der Maimuni sagt, dass sie dem vierten Beweise des Kalâms (dem dritten Saadjas) zugrunde liegt. Um aber (so lässt es sich vermuten) der von Maimuni gerügten Konsequenz aus dem Wege zu gehen, dass auch der unendlich sich wiederholende Kreislauf des Werdens an einer ewigen Substanz als eine logische Unmöglichkeit hingestellt werden müsse, was dieser in Wahrheit gar nicht ist, gibt Saadja diesem Argumente eine Wendung, durch welche es auf den unendlichen Regressus in der Entstehung der Substanz selbst gerichtet ist: Wäre die gegenwärtige Substanz aus einer anderen geschaffen, so müsste diese andere wieder aus einer früheren geschaffen sein, und so fort ins Unendliche, die Reihe der Substanzen bis auf uns müsste eine unendliche Zahl von Gliedern erreicht haben, was aber unmöglich ist: eine unendliche Zahl von Gliedern kann nicht durchschritten werden. Unsere eigene Existenz spricht somit gegen die Schöpfung aus einer Urmaterie. Wir sehen, es handelt sich hier um eine neue Konzeption des vierten Saadjanischen Beweises, und wird sie zusammen mit diesem in der Diskussion des Beweises behandelt werden. Von grösserem Interesse sind für uns hier die ersten drei Argumente, welche recht eigentlich eine Erläuterung des zweiten und dritten Beweises darstellen und aus diesen die Grundmotive der folgenden Polemik herausarbeiten: Das erste Argument deduziert aus dem logischen Begriff der Kreatürlichkeit. Wir haben in den Dingen die Merkmale der Kreatürlichkeit, Zusammensetzung und Werden, gefunden, das Kreatürliche aber muss auf einen Schöpfer zurückgeführt werden. Wäre nun die Welt aus einer ewigen Urmaterie geschaffen, so wäre sie eben nicht kreatürlich. Die Kreatürlichkeit der Zustände allein entspricht nach Saadja diesem logischen Postulate nicht. Das zweite Argument de-

duziert aus dem Begriffe des *Prinzips*. Eine ewige Urmaterie wäre ein *zweites Prinzip* neben dem Schöpfer „und würde sich dessen Befehl nicht fügen, um nach seinem Willen in den Zustand des Leidens zu treten und sich nach seiner Anordnung zu bilden.“ Es müsste dann eine dritte Ursache da sein, welche dem einen Prinzip die Rolle der Aktivität, dem anderen die der Passivität zuwiese, wozu aber kein Grund vorliegt, da wir in der Schöpfung nur den Hinweis auf *einen* Schöpfer fanden. Saadja weist also den Gedanken der *potenziellen Hyle*, die sich von Gott eben durch den Mangel der Aktivität unterscheidet, als indiskutabel zurück. Dasselbe Argument, aus dem Begriffe des Prinzips, formuliert Saadja noch anders: Unsere Frage richtete sich hauptsächlich nach dem *Schöpfer des Wesens der Dinge* (עין אלשׁיאֿ). Der Schöpfer muss aber dem Geschöpf vorausgehen, *und dadurch, dass er dem Wesen des Dinges vorangeht, wird das Ding zum Geschöpf.* Nehmen wir aber an, das Wesen (die Substanz) eines Dinges wäre ewig, dann könnte der Schöpfer dem Geschöpf nicht vorangegangen sein, und keiner der Beiden hätte mehr Vorrang, Seinsursache (סבבא ללכון — Seinsprinzip) des anderen zu sein, als das andere (einen solchen hätte), seine Seinsursache zu sein. Das widerspräche aber dem Ausgangspunkt: wir suchten das Seinsprinzip für das Wesen, die Substanz, der Dinge (da wir gefunden hatten, dass sie ihr Seinsprinzip nicht in sich selber tragen)[1]. In dieser Konzeption des zweiten Arguments hat Saadja die eigentliche Differenz formuliert, welche ihn und seine Gruppe von den Metaphysikern trennt. Der Schöpfer muss Prinzip des *Seins* der *Substanz* des Geschöpfes sein. Es handelt sich hier um den Gegensatz zu dem Schöpfungsbegriff der arabischen Peripatetiker und der Gabirol-Gruppe, die sich mit der Schöpfung im Sinne von *Einprägen der Form* begnügen. Saadja postuliert auch die Schöpfung der *Substanz*, er sagt aber „Wesen“ (עין), weil seine Ansicht tatsächlich dahin geht, dass Gott Substanz und Akzidenz, Form und Stoff *zusammen* geschaffen hat. Die beiden Konzeptionen des zweiten

---

[1]) Diese wichtige Stelle ist in der hebräischen Uebersetzung ganz defekt. Ergänzt muss sie lauten: וזכרתי עוד, כי עיקר מבוקשנו היה מי עשה „עין (oder: עצם) הדברים, וידוע אצלנו״, (מדבר) כי העושה ראוי שיקדם לעשויו, „ובקדמו לעין הדבר, יהיה הדבר נברא. והנה אם נאמין את העין (oder: העצם) קדמון, אז לא יקדם העושה לעשויו״, ואין אחד מהם יותר ראוי, להיות סבה להויית האחר, ממה שיהיה האחר סבה להוייתו, וזה שקר גמור.

Arguments ergänzen sich: Der Begriff der ewigen potenziellen Hyle ist an sich abzulehnen, dann aber auch nicht genügend, da der Charakter der Dinge auf einen Schöpfer hinweist, der das Seinsprinzip des ganzen Wesens ist, der Materie und der Form; die Zusammensetzung ist, nach dem zweiten Beweise, das Wesen der Dinge. Das folgende, dritte, Argument ist ebenfalls eine Ablehnung der potenziellen Hyle, und zwar aus der inneren logischen Unmöglichkeit dieses Begriffs im Zusammenhang mit der Schöpfung: Das Postulat der Urhyle von Seiten der Bekenner der Schöpfungslehre gründet sich auf die sinnliche Wahrnehmung, in der ein Werden aus dem Nichts nicht vorzukommen pflegt. Die sinnliche Wahrnehmung setzt aber alle Kategorieen voraus, ein Ding aber, das sich bereits in den Kategorieen darstellt, ist schon geschaffen, braucht also nicht erst geschaffen zu werden, womit der Ausgangspunkt, die Schöpfung überhaupt, verlassen wird.

Damit hat Saadja die Polemik vorbereitet. Gegen eine jede der dargelegten Theorieen werden spezielle, ihrem besonderen Standpunkte entsprechende Einwände erhoben, ausserdem aber wird bei allen zehn abweichenden Schöpfungstheorieen (2—11 erste Eventualität; 12 u. 13 sind skeptische Theorieen) auf die vier Beweise und die vier (die beiden Konzeptionen des zweiten werden als eines betrachtet) Argumente für die Schöpfung aus dem Nichts verwiesen; bei den Theorieen, die den Schöpfer leugnen, ausserdem noch auf die vier Argumente gegen die Möglichkeit, dass sich die Dinge selbst geschaffen haben könnten:

Als zweite Schöpfungstheorie (die eigene Theorie Saadjas ist die erste) nennt Saadja eine Kombination von Ideenlehre und Atomistik, die wahrscheinlich auf einer entsprechenden Interpretation der Schöpfungslehre Platos im Timäos beruht, sei es, dass eine solche von irgend einer Partei wirklich vertreten, oder blos von Saadja literarisch so konzipiert worden ist. Danach hätte Gott aus den ganz formlosen Atom-Ideen alle Dinge, sowohl der Extensität, wie der Qualität nach, geschaffen. Diese Kombination ist sehr bezeichnend, sie weist, wenn auch in unklarer Form, auf den Zusammenhang zwischen der Ideenlehre und der formlosen Hyle hin. Von den speziellen Argumenten gegen diese Theorie ist für uns das zweite wichtig. Während das erste auf die logische Unfassbarkeit des Atoms hinweist, geht das zweite Argument auf jene Lehre ein,

welche der Atomistik mit der Lehre von der potenziellen Hyle gemein ist: die absolut formlose Hyle als abtrennbar selbständiges Prinzip. Die Ideen-Atome, sagt Saadja, müssten bar aller Qualitäten und aller Quantität sein, ein Etwas, in dem das Sein weder in Intensität, noch in Extensität sich ausdrückt. Das ist ein Ungedanke, den Saadja ohne weitere Begründung von sich weist. Ebenso unfassbar ist es, das ist das dritte Argument gegen diese Theorie, dass aus diesen formlosen Ideen-Atomen Extensität und Intensität entstehen können sollten, ein Einwand, den Saadja schon in der Einleitung zum Beweise gegen die Theorie der Urhyle im Allgemeinen erhob. Wenn man die Kombination von Ideen und Atomen in ihre Bestandteile auflöst, so fällt freilich dieses Argument weg: Die Atome sind das hylische, die nichtsinnlichen Ideen hingegen das Formprinzip. Saadja geht hier auf diese Eventualität nicht ein, vielleicht weil er auf die Theorie von einem für sich bestehenden Formprinzip später (sechste Theorie) eingeht. Im vierten Argumente gegen die zweite Theorie nimmt Saadja Gelegenheit, die logische Notwendigkeit der Ebenbürtigkeit der beiden Prinzipien alles Seienden, Materie und Form, in einer, im Grundmotiv auch gegen die Emanation des Körperlichen aus dem Geistigen gerichteten Konzeption zu betonen: Die umständliche geometrische Theorie Platos vermag nicht zu erklären, wie aus Nichtkörperlichem Körperliches entstehen könne. Denn, entweder hat Gott die Macht, diese Verwandlung zu vollziehen, dann braucht er nicht den allmählichen Fortgang von den einfachsten geometrischen Gebilden bis zu den kompliziertesten Polyedern, kann er das aber nicht auf einmal, dann entzieht sich das überhaupt der Macht Gottes. Im Folgenden geht Saadja auf die Widerlegung der Beweise ein, die man für diese Theorie in Verbindung mit der Weisheits- als Logoslehre aus der heiligen Schrift zu bringen pflegt. Er spricht von Volksgenossen (אנשים מעמנו — קומא מן אמתנו), die Ideenlehre hatte damals nicht nur unter Karäern, sondern auch unter den rabbanitischen Juden viele Anhänger. Wir haben gesehen, dass Saadja auch im Jezira-Kommentar gegen die Ideenlehre kämpft. Saadja verdanken wir auch zum Teile die Erkenntnis von dem Zusammenhange, der zwischen Antinomismus und Ideenlehre besteht (s. Einleitung S. 76 ff.). In der Frage von Materie und Form, in der Attributenlehre und in der Abrogationsfrage bekämpft Saadja die Ideenlehre und leitet uns so auf den tiefen sachlichen und geschichtlichen Zusammenhang dieser Fragen.

Die dritte Theorie lehrt, dass Gott die Körperwelt aus seinem eigenen Wesen geschaffen habe. Das ist die neuplatonische Emanationslehre in der theologischen Konzeption der lauteren Brüder. Sie lehren, wie wir sehen werden, in Wahrheit die Weltewigkeit, ebenso wie Plotin, aber in ihrer theologischen Sprache wird das Moment der Ewigkeit unterdrückt, wie das auch bei einigen jüdischen Philosophen der Fall ist. Das trifft übrigens zum Teile auch bei Al-Kindi und Al-Farâbî zu, an deren Lehren Saadja bei dieser Theorie ebenfalls gedacht haben mag. Von den fünf speziellen Argumenten gegen diese Theorie interessiert uns hier besonders das erste, welches wir schon bei Israeli kennen gelernt haben: Emanation ist Werden, es ist ein Absurdum, in dem absolut einfachen Ur-Etwas (מעני אלאולי) das Entstehen von extensiven und intensiven Formen anzunehmen. Aber auch die weiteren Argumente tragen viel zur prägnanten Markierung des Standpunkts Saadjas bei. Das zweite Argument: Die Emanation (sofern sie nicht Pantheismus ist) lehrt das Hervorgehen des Körperlichen aus Gott, der ein geistiges Wesen bleibt. Das fasst Saadja so auf, dass ein Teil des Urwesens körperliche Formen annimmt. Es ist aber ganz absurd, anzunehmen, dass ein vernünftiges Wesen, das in keiner Weise dem Leiden und Werden unterworfen ist, beschliessen sollte, einen Teil seines Wesens all diesem Leiden, Bedürfen und Entbehren zu unterwerfen. Auch müsste es (drittes Argument) über diesen Teil seines Wesens das Uebel entweder in gerechter Vergeltung eines von diesem begangenen Unrechts, oder in Ausübung einer ungerechten Gewalt verhängen. Beide Annahmen sind gleich absurd. Ferner musste (viertes Argument) das ursprünglich alleine Wesen der Hoffnung oder Furcht unterworfen sein, da nur diese allein ein vernünftiges Wesen bestimmen können, einen Teil seiner selbst in einen Zustand des Leidens und des Schmerzens (Plotin, und in noch höherem Masse der Sûfismus, hält diese Welt für ein Jammertal) eingehen zu lassen. Von wem aber sollte ein alleines Wesen etwas befürchten oder erhoffen? oder sollte nur der in die Körperform eingegangene Teil des Wesens der Furcht oder der Hoffnung unterworfen gewesen sein, woher diese Differenzierung in einem absolut einfachen Wesen? Die Annahme aber, der kleinere Teil des Wesens hätte sich dem grösseren ohne Furcht oder Hoffnung, also ganz ohne Ursache, gefügt, ist ganz von der Hand zu weisen. Nach der von dieser Lehre aufgestellten (vom Sûfismus besonders ausgebildeten) Theorie der

Rückkehr (ארתג̇אע) in das Unendliche als des letzten Zieles aller Seienden wäre es doch ferner (fünftes Argument) ganz unverständlich, dass ein vernünftiges Wesen Teile seiner selbst im Zustande des Leidens verharren lassen sollte, während es nur an ihm ist, sie wieder an sich zu ziehen. Nehmen wir nun an, dass es das, was es seiner Vernunft nach tun müsste, einmal wirklich tun wird, da werden alle sinnlichen Geschöpfe aufhören (kann nun das sinnliche Sein aufhören, aus welchem Grunde besteht es jetzt?). Wollen wir aber diesem Einwand durch die Annahme begegnen, dass eine solche vollständige Rückkehr niemals stattfinden wird, weil das Dasein der sinnlichen Geschöpfe eine metaphysische Notwendigkeit ist (לא בד̈ מנהם), am Ende der Zeiten ebenso, wie am Anfange, also immer (hier deutet Saadja die Konsequenz der Emanationslehre an: die Weltewigkeit), dann muss man sich das sinnliche Dasein folgendermassen erklären: In der Natur des vernünftigen Wesens liegt es, die Teile seines Wesens nicht ewig im Zustande des Leidens verharren zu lassen. Da aber die Zurückziehung aller Teile den Untergang der Geschöpfe herbeiführen würde, das Dasein derselben jedoch eine metaphysische Notwendigkeit ist, so werden die zurückgezogenen Teile durch andere, aus dem geistig gebliebenen Teil des Urwesens neu ausfliessende Teile ersetzt, welche statt der Früheren ins Leiden und Werden eingehen. Dieser Prozess aber muss ewig dauern, da das Urwesen unendlich, der Reservefonds der Teile also, selbst für den Fall unerschöpflich ist, dass ein jedes von ihnen nur ein Mal ins Werden eingehen sollte. Das, sagt Saadja, heisst ja, sich vom Regen (Schöpfung aus dem Nichts) in die Traufe flüchten! Das Hauptargument bleibt der Gedanke Israelis: Emanation ist Werden. Saadja jedoch verfolgt diesen Gedanken in seine subtilsten Ausläufer, indem er nachweist, dass dieses Werden, abgesehen von der Absurdität, Gott auch nur ein einziges Mal ein solches eingehen zu lassen, ganz grundlos, als Werden ohne zureichendes Motiv, vor sich gehen müsste, was auch vom Standpunkt der Naturwissenschaft zurückzuweisen ist (Argument 2—4), oder aber man wird zur Annahme einer metaphysischen Notwendigkeit des sinnlichen Seins gedrängt, was zu einem ewigen Werden in Gott führt. Auch diese Argumente sind somit auf das Hauptmotiv des Beweises gestellt: Das Werden der Dinge führt uns darauf, dass sie aus dem Nichts geschaffen sind, die Anhänger der Emanation, die das nicht anerkennen wollen, gehen dieser Konsequenz nicht anders

aus dem Wege, als indem sie das Werden in Gott selbst hineintragen!

Die vierte Theorie ist eine Kombination der zweiten mit der dritten. Danach hat Gott die Dinge aus seinem Wesen und den Ideen-Atomen geschaffen. Es ist dies offenbar der Standpunkt der Theologie des Aristoteles. Wir werden (im Buche über die Attributenlehre) sehen, dass sich der Standpunkt der Enzyklopädie der lauteren Brüder von dem der Theologie darin unterscheidet, dass erstere die altplatonische Ideenlehre eigentlich aufgegeben und sich hierin mehr dem Peripatetismus zugewandt hat. Die Frage, ob die Theologie die Emanation des Körperlichen aus dem Geistigen lehrt, wird uns noch beschäftigen, Saadja hat sie offenbar in dem Sinne interpretiert (s. Einleitung S. 176). Diese Theorie treffen somit alle Angriffe, die gegen die beiden vorigen geführt worden sind.

Die fünfte Theorie ist die bekannte dualistische Theorie des Parsismus, von der Saadja hier die spätere manichäische Konzeption wiedergibt: Die Sinnenwelt ist das Ergebnis der Berührung und Vermengung zweier ewiger Prinzipien, des Lichts, als des Prinzips des Guten, und der Finsternis, als des Prinzips des Bösen. Ein jedes dieser beiden Prinzipien, die sich die Manichäer räumlich vorstellten, ist zeitlich nach beiden Richtungen, räumlich aber nur nach fünf Richtungen unendlich, in der sechsten hingegen mussten sie sich, da sie räumlich gedacht sind, notwendig berühren. So verharrten beide Prinzipien von Ewigkeit her voneinander getrennt, das Licht oben, die Finsternis unten. Als jedoch infolge der Sehnsucht des guten Prinzips, die es berührende Seite des Bösen zu lindern, wie die Einen, oder infolge der Sehnsucht des bösen Prinzips, von dem guten einigen Vorteil zu erlangen, wie die Anderen meinen, eine teilweise Vermengung der beiden Prinzipien in der Berührungssphäre eintrat, entstand die Welt des Werdens und Vergehens.

Saadja meint nun, dass diese Theorie, abgesehen von dem Beweise und den vier erläuternden Argumenten, auch von den fünf speziellen Argumenten gegen die Emanationstheorie betroffen wird. Allgemein gilt das aber nur vom ersten Argument. Keines der beiden Prinzipien trägt in sich ein Motiv des Werdens, wie konnte also die Vermengung beider das Werden herbeiführen? Dieser Einwand scheint unbegründet zu sein. Die Finsternis, so kann man antworten, ist eben die Materie, und das Licht das gestaltende Prinzip.

Saadja ist jedoch im Rechte, er steht auf dem Boden der Physik Aristoteles. Zwei Gegensätze, sagt Aristoteles gegen die alten Philosophen (s. oben S. 296), können durch ihre Begegnung kein Motiv des Werdens erzeugen. Die beiden Prinzipien Aristoteles, Hyle und Form, bilden denn auch keinen Gegensatz, der Gegensatz liegt in der Steresis. Auch Aristoteles spricht von der Hyle als dem schlechteren und der Form als dem besseren Prinzip und von der Sehnsucht der ersteren nach der letzteren. Allein nach ihm sind die beiden Prinzipien im Metaxü ewig verbunden, sodass die Steresis das ewige Prinzip des Werdens bildet. Und auch nach Saadja, der die Ewigkeit ablehnt, ist das Doppelwesen von Hyle und Form schon im Momente der Schöpfung (s. w. u.) von der Steresis behaftet gewesen. Die Manichäer hingegen nehmen zwei ursprünglich getrennte gegensätzliche Prinzipien an, Saadjas Einwand ist also gerechtfertigt: Zwei Gegensätze können kein Motiv des Werdens erzeugen. Die anderen vier Argumente Saadjas gegen die Emanation treffen den Manichäismus nur in Bezug auf das gute Prinzip. Saadja hat aber gegen diese Theorie noch fünfzehn spezielle Argumente. Diese teilt Saadja selbst in vier Gruppen ein. Die erste Gruppe bilden fünf Argumente aus dem Gesichtspunkte der Einheit des tätigen Prinzips: Der Manichäismus lehnt es ab, das Gute und das Böse aus einem tätigen Prinzip abzuleiten, und stellt den Satz auf, dass zwei tätige Prinzipien sich an einem Werke beteiligen können. Saadja müsste nun eigentlich schon hier mit seiner wahren Meinung herausrücken, dass nämlich Gutes und Böses, Licht und Finsternis keine Gegensätze sind. Aber er zieht es vor, sich dialektisch auf den Boden des Gegners zu stellen: Gesetzt, Zürnen und Versöhnen (erstes Argument), böse Tat und Reue (zweites Argument) seien Gegensätze, sehen wir doch Beide aus einer und derselben Seelenkraft fliessen. Gegen die Annahme aber (drittes Argument), wir hätten es hier mit zwei verschiedenen Seelenkräften zu tun, spricht das Gedächtnis: Die Erinnerung des Versöhnten an das verflossene Zürnen und des Reumütigen an die böse Tat ist ein unwiderleglicher Beweis für die Einheit der Seele. Es genügt also ein tätiges Prinzip zur Erklärung der Gegensätze. Damit ist der von dem Manichäismus abgelehnte Satz gegen den Angriff desselben geschützt. Aus demselben Prinzip heraus widerlegt Saadja den von dem Manichäismus aufgestellten Satz: Bei einem Dinge, meint Saadja (viertes Argument), darf nicht mehr als ein tätiges Prinzip angenommen werden. Bei zwei tätigen

Prinzipien müsste entweder ein jedes von ihnen ein (beliebiges) Geschöpf ganz geschaffen haben, was absurd ist, oder ein jedes von ihnen einen Teil desselben, da sind es aber eben zwei ganze Geschöpfe, die hier durch zwei tätige Prinzipien zustande gekommen sind. Und denkt man sich (fünftes Argument) die beiden tätigen Prinzipien als vernünftige, willensfreie Wesen (wie sie die Manichäer tatsächlich glauben), so kommt noch die Möglichkeit hinzu, dass ein Geschöpf von dem einen gewollt, von dem anderen aber nicht gewollt werde, sodass die Schöpfung desselben nicht zustande käme. Das Verhältnis der Argumente dieser Gruppe zu dem hier herangezogenen Argument aus der Diskussion der dritten Theorie ist klar: Dort forderte Saadja ein Motiv des Werdens ausserhalb der beiden Gegensätze, die Steresis, hier fordert er die Einheit des tätigen Prinzips, da das eigentliche Motiv des Werdens, dem positiven Inhalte nach, das Formprinzip allein ist, während die Steresis nur die Veranlassung bedeutet. Diese beiden Bestimmungen hängen auch bei Aristoteles zusammen (s. oben S. 305—6). Die zweite Gruppe bilden vier Argumente aus dem Grundmotiv des Beweises, aus dem Gesichtspunkte der Endlichkeit und der dem Werden anhaftenden Vergänglichkeit. Wenn die Manichäer (erstes Argument) nur das anerkennen wollen, was die sinnliche Wahrnehmung bestätigt, dann müssten sie annehmen, dass die beiden Prinzipien nach allen Richtungen endlich sind, analog der einen (sechsten) Richtung, welche das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung ausmacht, ebenso (zweites Argument) müssten sie annehmen, dass die beiden Prinzipien ganz in das Werden eingegangen sind, analog dem sinnlich wahrnehmbaren kleineren Teile. Weisen aber, so sind diese beiden Argumente zu ergänzen, Endlichkeit und Werden der Dinge auf ein unendliches, dem Werden nicht unterworfenes Prinzip hin, so muss auf ein solches Prinzip ausserhalb der Dinge geschlossen werden. Ferner (drittes Argument) ist die Annahme, dass Prinzipien, die im Werden verstrickt sind, irgend einmal unvermengt, ein jedes für sich und dem Werden nicht unterworfen, bestanden haben, ganz unbegründet: „vielleicht sind (vielmehr) diese beiden Wesen in ewiger, sich unendlich wiederholender Vermengung und Trennung begriffen?“ Ebenso (viertes Argument) ist die Annahme einer vollständigen Trennung der beiden Prinzipien in der Zukunft ganz grundlos. „Vielleicht werden sie (vielmehr) niemals wieder getrennt sein, analog dem sinnlich wahrnehmbaren Zustande, oder: vielleicht werden sie in einer unendlichen Zukunft stets in Vermen-

gung und Trennung begriffen sein?“[1]) In diesen beiden Argumenten, besonders in der ersten Hälfte der zweiten, hier wörtlich zitierten Frage, führt Saadja das Grundprinzip seiner Philosophie, das er bei der nächsten Theorie positiv formulieren wird, dialektisch ein: Vielleicht müssen zwei im Werden vereinigte Prinzipien ewig, das heisst, in der ganzen Dauer ihrer Existenz, in Vermengung und im Werden begriffen verharren? Das ist eben die Ansicht Saadjas und die naturwissenschaftliche Grundlage seines philosophischen Systems. Die dritte Gruppe enthält drei Argumente aus dem Gesichtspunkte des Motivs des Werdens. Unter diesem Gesichtspunkte stand schon das aus der Widerlegung der dritten Theorie angezogene Argument, aber von den neuen Argumenten sind die ersten zwei spezieller Natur, das dritte aber eine Steigerung jenes ersten: Die beiden von den Manichäern angegebenen Motive der Vermengung (erstes Argument) sind absurd: Das Gute kann sich mit dem Bösen niemals vermengen wollen, ohne dass es zuerst aufhörte, gut zu sein. Ebenso kann das Schlechte, wenn von ihm das Motiv des Werdens ausgegangen sein sollte, nicht nach dem Guten streben, ohne sein schlechtes Wesen aufzugeben, was aber doch die Manichäer nicht zugeben wollen. Ferner (zweites Argument) ist die Absicht des guten Prinzips, wenn es das Motiv des Werdens ist, nicht erreicht worden, da die Vermengung mit dem Bösen schmerzlicher ist, als die Berührung mit demselben. Ist aber das Böse das Motiv, dann hat es ja sein Ziel erreicht, indem es das Gute fortwährend in sich aufnimmt. Beides verträgt sich nicht mit der Lehre vom endlichen Siege des guten Prinzips. Noch mehr aber (drittes Argument): Zu dem ersten Argument, dass zwei Gegensätze kein Motiv des Werdens erzeugen, kommt noch das weiter gehende Bedenken hinzu, dass sie einander fliehen müssten, sich also niemals vermengen könnten. Die letzte Gruppe enthält die letzten drei Argumente, die Saadja für den Fall formuliert, dass die Manichäer sich, statt auf die Analogie, auf die

---

[1]) S. 69: ואולי שני הענינים לא סרו נמזגים ונפרדים עד אין מספר . . . . ואולי לא יהיו נפרדים לעולם . . . או שמא יפרדו וימזגו בעתיד לאין תכלית: arabisch, S. 51: פלעל הדין אלמעניין לם יזאלא ימתזגאן ויפתרקאן אלעדד אלדי לא יחצי . . . פלעלהמא לא יפתרקאן אבדא . . . . או לעלהמא יפתרקאן וימתזגאן פי אלאתי בלא נהאית. Saadja kann hier sein eigenes Prinzip nur hypotetisch einführen, weil es sich um eine ihm ganz fernliegende Theorie handelt. Bei der nächsten Theorie, mit der Saadja die naturwissenschaftliche Grundlage gemein hat, geschieht dies in bestimmter positiver Weise (s. Schlussanmerkung).

Prophetie berufen wollten. Saadja weist nach, dass dies nach ihren eigenen Lehrsätzen nicht angeht. Zuletzt gibt Saadja die dialektische Voraussetzung auf, auf die er behufs Formulierung seiner Argumente am Anfange eingegangen ist: *Licht und Finsternis sind gar keine Gegensätze*, es genügt, wie Aristoteles sagt, das positive Prinzip, dessen Abwesenheit die Steresis (העדר - עדם) ist. Saadja erbringt dafür einige Beweise aus Naturerscheinungen und aus der heiligen Schrift.

Die *sechste* Theorie ist die des *Hippokrates*, die wir bereits bei Israeli kennen gelernt haben. Israeli sucht den Hippokrates im Sinne seiner Theorie zu interpretieren, Saadja aber nimmt sie wörtlich: Ursprünglich gab es *vier Naturen*, die vier Elementarqualitäten: Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit. Diese bestanden *getrennt*, ohne *stoffliches Substrat*, dann aber vereinigten sie sich und es entstanden aus ihnen die Körper. Die Anhänger dieser Theorie beweisen das damit, dass die Körper die Wärme und die Kälte der Luft von Aussen in sich aufnehmen, die Körper können aber nur das ihnen Aehnliche aufnehmen und sich assimilieren. Saadja hat seine Polemik so eingerichtet, dass jede folgende Theorie von seiner eigenen Ansicht immer mehr entfernt ist. Er sagt denn auch von jeder neueingeführten Theorie (mit Ausnahme der achten, s. w. u.), dass sie noch absurder ist, als alle vorhergegangenen. Die Abstufung ist klar: die zweite Theorie nimmt einen *einheitlichen Schöpfer ausserhalb* der Dinge an, sie leugnet blos die Schöpfung aus dem Nichts, die dritte trägt das Werden in Gott hinein, die vierte vereinigt die Unzulänglichkeiten der beiden vorhergegangenen in sich, die fünfte trägt ebenfalls das Werden in Gott hinein, ist aber dazu noch dualistisch. Diese vier Theorieen stehen mit Saadja *theologisch* auf *einem* Boden, sie suchen alle, wenn auch in noch so unzulänglicher Weise, die Wirkung eines göttlichen Prinzips bei der *Entstehung* der Dinge nachzuweisen. Und nur um diese Frage *allein* ist es Saadja hier zu tun, nicht um das *Dasein Gottes schlechthin*. Mit der sechsten eröffnet nun Saadja die Polemik gegen jene Theorieen, die bei der Erklärung der Entstehung (oder des Seins nach der Ewigkeitstheorie) kein göttliches Prinzip zu Hilfe nehmen, mögen sie sonst ein solches setzen, oder auch es beim *Werden* irgendwie beteiligt sein lassen. Von unserem Gesichtspunkte aus können wir das so formulieren: Die ersten vier Theorieen stimmen mit Saadja darin überein, dass sie in Gott in einem gewissen Sinne das *Prinzip*

des *körperlichen Seins* erblicken. Denn auch die Theorie, dass Gott die Dinge aus Etwas erschaffen hat, gilt in der Polemik als eine solche, die Gott als Prinzip des Seins anerkennt. Es ist Saadja hier eben viel an der zeitlichen Schöpfung gelegen. Die folgenden Theorieen hingegen sehen in Gott nicht das Prinzip des Seins. Die Frage, ob sie Gott als Prinzip des Werdens der, ohne dessen Zutun bereits *aus Form und Stoff* bestehenden *Körper* anerkennen, oder nicht, hält Saadja hier für irrelevant. Sind nun so diese Theorieen in Bezug auf das theologische Prinzip von Saadjas Ansicht mehr entfernt als alle vorhergegangenen, so stehen ihm doch manche von ihnen (6. 7. 8. 10) insofern näher denn die bisher behandelten, als sie sich, wie seine eigene Theorie, auf dem Boden der *Physik* aufbauen, während die ersten vier sämtlich auf dem Boden der *Metaphysik* stehen. Und in der Tat treten in der weiteren Polemik die Argumente aus den Grundsätzen der Physik, und damit auch der Umfang der Argumentation überhaupt zurück. Saadja nimmt denn auch gleich hier, bei der sechsten Theorie, Gelegenheit, seinen Standpunkt in der Physik in positiver Weise zu formulieren. Seine Polemik geht von dem Grundsatze aus (*erstes* Argument), dass eine stofflose Qualität ebensowenig Bestand haben könne, wie eine qualitätlose Hyle, eine solche hat noch niemand wahrgenommen, die Anhänger dieser Theorie nehmen also, gegen ihre Voraussetzung, etwas an, wozu sie die sinnliche Wahrnehmung nicht berechtigt. Die Annahme der späteren Vereinigung ferner (*zweites* Argument) ist überdies gegen den Augenschein: Feuer und Wasser können sich nicht vereinigen, und selbst Erde und Wasser gehen, sobald der sie vereinigende Druck gewichen ist, bald wieder auseinander. Das folgende (*dritte* Argument) wirft die Frage nach dem *Motiv* des Werdens, der Vereinigung der ursprünglich getrennten Prinzipien, auf: Liegt dieses Motiv in ihrem eigenen Wesen, dann müsste die Zusammensetzung ewig sein, wie dieses selbst; setzen sie aber ein Motiv ausserhalb des Wesens der Naturen, „so ist es ja das eben, worauf wir *hinzielen*, indem wir behaupten, dass sie einen Schöpfer haben, *der sie vereinigt geschaffen hat!*“[1]) Ebenso müsste die Trennung ewig sein, wenn das Motiv derselben im Wesen

---

[1]) S. 71: ואם [ה]התחברות לדבר זולת זה, אל הענין ההוא היה כוונתינו ואמרנו, כי יש להם בורא, בראם מחוברים; arabisch, S. 56: ואן כאן אלאג̇תמאע לשי̇ גיר ד̇לך פאלי ד̇לך אלמעני קצדנא נחן וקלנא אן להא כ̇אלקא כ̇לקהא מתג̇מעה̈.

dieser Naturen liegt, oder sie müssten noch ein fünftes Prinzip annehmen und es näher bestimmen, was unmöglich ist.

Damit hat Saadja seinen Standpunkt klar beschrieben. Er weicht darin von Aristoteles ab, dass er nicht die Schöpfung (analog der ewigen Existenz bei Aristoteles) eines Metaxü annimmt, aus dem sich dann die vier Elemente entwickelt haben, sondern die unmittelbare Schöpfung der vier Elemente selbst. Damit scheint auch zusammenzuhängen, dass Saadja der Annahme Aristoteles (der auch Maimuni folgt), die Elemente gehen ineinander über, von der Aristoteles das Metaxü ableitet, wie wir eben gesehen haben, nicht zustimmt. Auf dem Standpunkte der Schöpfung aus dem Nichts im traditionellen Sinne macht das aber für die Schöpfungsfrage an sich keinen prinzipiellen Unterschied, ob Gott ein oder vier Doppelwesen von Materie und Form geschaffen hat. Auch Israeli, der Urmaterie und Urform ausdrücklich setzt, nimmt die unmittelbare Schöpfung der vier Elemente an (s. auch Bachja). Erst auf dem Standpunkte Maimunis, sei es in der Voraussetzung der Weltewigkeit, sei es in seiner Konzeption der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts, ist das von prinzipiellem Belang, weshalb er auch auf das Aristotelische Metaxü zurückgegriffen hat; und zwar, wie wir sehen werden, unter dem Einfluss der Gabirol-Gruppe, welche den abstrakten Begriff der Urhyle in der jüdischen Philosophie zur Geltung gebracht hat. Doch wird es sich zeigen, dass einerseits in der Seelenlehre auch dieser Frage eine prinzipielle Bedeutung zukommt, andererseits aber in einem gewissen Sinne auch Saadja die Lehre vom Metaxü anerkennt.

Die neuen Argumente Saadjas gegen die folgenden Theorieen gehören in die Diskussion der vier Postulate. Auch hier kommt noch manches Moment zur Begründung des Saadjanischen Standpunkts, das Hauptsächliche jedoch hat Saadja bereits vor der positiven Formulierung des Hauptsatzes seiner Schöpfungstheorie vorgetragen. Wir wollen deshalb diese Theorieen hier nur der Vollständigkeit halber kurz erwähnen: Die siebente Theorie lässt die Dinge aus den vier Naturen und der Hyle entstehen. In der folgenden Polemik behandelt Saadja die zwei letzten Theorieen zusammen, weil sie in Wahrheit zusammengehören. Beide erachten die Elementarqualitäten als das wirkende Prinzip, nur gibt ihnen die siebente noch eine Urhyle als Substrat. Saadja hält diese Theorie für absurder, als die vorhergehende, weil sie auch die Urhyle lehrt, die Saadja so perhorresziert. Diese beiden Lehren ge-

hören auch geschichtlich zusammen. Empedokles und Hippokrates waren Zeitgenossen (blühten um 450), und ist es wahrscheinlich, dass Hippokrates seine Lehre von den vier Naturen auf Grund der Lehre seines älteren Zeitgenossen Empedokles, des Vaters der Lehre von den vier Elementen, konzipiert hat. Saadja hat hier offenbar die Theorie Empedokles im Auge, obschon dieser sich die Urhyle nicht getrennt dachte. Auch ist es auffallend, dass Saadja die weltbildenden Prinzipien des Empedokles, Liebe und Hass, sowie den Sphairos mit Stillschweigen übergangen ist. Aus den speziellen Argumenten, die Saadja im Namen der Anhänger dieser Theorie anführt, scheint es jedoch, dass es sich um eine wirklich historische Theorie handelt. Wir erinnern uns, dass Israeli ebenfalls gegen eine, allerdings nur diskussiv eingeführte ähnliche Theorie polemisiert, die den vier Naturen des Hippokrates einen Träger unterlegt, und wir haben aus der Polemik Israelis ersehen, dass dieser Träger im Sinne der potenziellen Hyle gedacht wird. Es ist also sehr wahrscheinlich, dass Saadja hier gegen eine ihm bekannte im peripatetischen Sinne modifizierte Empedokleische Theorie polemisiert. Die achte Theorie lehrt die Ewigkeit der Himmelssphären und erklärt diese für die Schöpfer der sublunarischen Dinge. Wir erinnern uns, dass dies die Ansicht Al-Farâbîs (und der anderen arabischen Peripatetiker) ist [1]. Diese Theorie beruht auf der Ansicht von der Vorzüglichkeit des fünften Elements, Saadja bekämpft daher zunächst diese, dann erst die Lehre von der Ewigkeit der Himmelskörper mit Argumenten, die sich auch Maimuni, trotz seines Festhaltens an der Lehre vom fünften Element, angeeignet hat. Al-Farâbî lehrt zwar keine zeitliche Schöpfung, aber Saadja scheint ihn so aufzufassen, er mag vielleicht die Lehre seines Zeitgenossen nur aus mündlicher Mitteilung gekannt haben. Die Art, wie sich Saadja hier an den Gegner persönlich wendet, unterstützt die Vermutung, dass es sich hier um einen Zeitgenossen handelt. Die neunte Theorie ist die Lehre Epikurs vom Zufall als weltbildendem Prinzip. Das Hauptmoment der Argumente gegen diese Theorie ist der Grundsatz, dass es kein Werden ohne Motiv

---

[1]) S. Einleitung S. 154 u. 173. Auch Israeli kennt diese Lehre, die er im Namen Platos zitiert. Liber Diffinitionum p. 2: motu namque orbis generant materiae quattuor, que sunt elementa corporum. Bei Plato muss man sich die Wirkung der Bewegung auf die eine Hyle denken; zur Theorie Al-Farâbîs s. noch Ibn-Daud, Emuna Rama S. 64 und 65. –

gibt. Die zehnte Theorie ist die „bekannte Theorie“ der Weltewigkeit. Die Lehre der Weltewigkeit ist prinzipiell schon einigen früheren Theorieen eigentümlich, nämlich der Lehre von der ewigen Hyle und der von den vier Naturen. Saadja erwähnt dies am Anfange und am Schlusse der Deduktion, wendet sich aber hier besonders gegen die Lehre von der Ewigkeit der Welt schlechthin, der Welt mit allen ihren Zuständen, mit dem ganzen Naturwerden, mit ihrer ganzen oberen und unteren Ordnung der Dinge. Das ist bekanntlich die Lehre Aristoteles. Gegen diese, eigentlich letzte Theorie über den Ursprung des Werdens, kämpft Saadja sehr heftig. Leicht begreiflich, es ist Aristoteles, auf dessen naturwissenschaftlichem Boden er selber steht. Argumente aus den Gesetzen des Werdens stehen hier nicht zu Gebote. Die Argumente Saadjas sind in der Tat nur indirekt, er weiss kein Argument gegen die Ewigkeit der Welt als Gesamtheit, er sucht deshalb den von dieser Theorie bekannten Grundsatz zu widerlegen, dass man an nichts glauben könne, was man nicht sinnlich wahrnehmen kann. Besser sind die direkten Argumente Saadjas gegen die Ewigkeit der Himmelskörper. Dort war die Voraussetzung, dass die sublunarischen Dinge geschaffen sind, es brauchte deshalb blos nachgewiesen zu werden, dass die Himmelskörper ebenso dem Werden unterliegen, wie die sublunarischen Dinge, wozu Saadja die Argumentation aus den Gesetzen des Werdens offen stand. Wir werden sehen, dass Maimuni auf seinem Standpunkte die Argumente Saadjas in einer Konzeption vertiefte, die es ihm gestattete, sie zum Wahrscheinlichkeitsbeweis gegen die Weltewigkeit überhaupt zu verdichten. Die folgenden drei sind die sophistische und zwei skeptische Theorieen und betreffen die Schöpfungsfrage nur aus ihrem allgemeinen Prinzip heraus. Was Saadja hier vorbringt, gehört, wie Vieles in dieser Polemik, in die Psychologie und Erkenntnislehre. Saadja behandelt noch (Kap. 4) einige Argumente gegen die Schöpfungslehre, die von uns, teils in der Attributenlehre, teils in der Diskussion des Beweises, noch zu berücksichtigen sein werden.

Die Bedeutung des naturwissenschaftlichen Prinzips der Philosophie Saadjas, welches als Grundsatz von der gleichzeitigen Schöpfung von Form und Materie das Ergebnis des ersten Abschnittes ist, werden wir im letzten Kapitel dieses Buches beleuchten.

Anmerkung.

Die Definition von אעתקאד, welche Saadja in der Einleitung, S. 41, arab. S. 11, gibt, dass nämlich eine Ansicht das Ergebnis des Nachdenkens ist,

welches sich über die wahre Natur einer Sache in der Seele des Menschen festsetzt, wobei es keinen Unterschied macht, ob die gewonnene Ansicht auch objektiv wahr ist, deutet darauf hin, dass wir den Titel des Buches so zu verstehen haben, dass die Absicht Saadjas darauf gerichtet ist, die Glaubenslehren des Judentums, als die wahren darzustellen, zugleich aber auch von anderen Grundlehren Notiz zu nehmen, die Wahres und Falsches enthalten. Das spricht für die Ansicht Landauers, dass der zehnte Abschnitt, der sich in diesen Rahmen nicht fügt, nicht zum ursprünglichen Plane des Werkes gehört. Guttmann, Die Philosophie des Saadja, S. 35 und 131, sieht nur den mu'tazilitischen Umfassungsrahmen, während er das dogmatische Motiv in der Disposition des Buches nur wenig und den Einfluss von Aristoteles — Israeli gar nicht sieht. In sachlicher Hinsicht sieht G. richtig, dass der Einfluss Aristoteles auf Saadja, „besonders auf dem Gebiete der Physik," S. 30, sich geltend macht, aber er sieht nicht, dass es sich hierbei nicht nur um die naturwissenschaftlichen Ergebnisse der „exakteren Forschungen des Aristoteles", sondern auch, und besonders, um die metaphysischen Prinzipien der Physik handelt. G. kommt denn auch die prinzipielle Stellung Saadjas gar nicht zum Bewusstsein. Die Folge davon ist, dass er Saadja für einen „Eklektiker" hält. Danach ist die ganze Darstellung eingerichtet: Es werden die Parallelstellen in Aristoteles und anderen griechischen Werken, der Enzyklopädie der lauteren Brüder, Schahrastâni und anderen nachgewiesen, ohne auch nur den Versuch zu machen, den Leser über das prinzipielle Verhältnis Saadjas zu diesen Quellen zu orientieren. Das gilt von der ganzen Darstellung, besonders aber von den zwei ersten und dem sechsten Abschnitte, wo die Prinzipien des Systems in Frage kommen. Wir haben uns hier nur mit dem ersten Abschnitte zu befassen, der ja auch der entscheidende ist. Nicht sowohl das Einzelne, darin ist diese Schrift das beste vorhandene Hilfsmittel zum Studium des Saadjanischen Buches, als vielmehr die Gesamtdarstellung ist es, die als mangelhaft und durchaus unzureichend bezeichnet werden muss. Die Polemik Saadjas stellt sich als eine Reihe zufälliger Einfälle dar, die fast in gar keinem inneren Zusammenhange miteinander stehen. Das merkt man besonders an der Auswahl der in die Darstellung aufzunehmenden Argumente. Bei der Darstellung Gabirols werden wir sehen, wie Gm. oft gerade solche Stellen als belanglos aus der Darstellung ausschliesst, welche das Grundmotiv der betreffenden Partie enthalten. Hier ist für dieses Verfahren besonders bezeichnend, dass G. bei der Polemik gegen die sechste Theorie den Satz aus der Darstellung ausschliesst, welchen Saadja selbst als die Tendenz seiner Polemik markiert (s. unsere Darstellung). Eine genaue Einsicht in die ganze Zufälligkeit dieses Verfahrens kann nur eine Vergleichung mit unserer Darstellung vermitteln, Einzelnes soll hier, gelegentlich der folgenden erläuternden Anmerkungen zu unserer Auffassung, noch hervorgehoben werden. Dabei werden wir sehen, dass infolge der mangelhaften Einsicht in den prinzipiellen Zusammenhang der Argumente und in das Ziel der ganzen Polemik das Buch Guttmanns auch darin versagt, worauf es hauptsächlich zugeschnitten ist, in dem Nachweis der Quellen (s. Vorwort S. IV).

1. In der einleitenden Bemerkung des ersten Abschnittes S. 55, arab. S. 31 unten, habe ich „die Anhänger der Urhyle" nicht allein auf die Lehre Platos, wie G. S. 35, 2, sondern auf die Lehre der ewigen Hyle

überhaupt bezogen. Das Argument, dass auch die Gegner über die sinnliche Wahrnehmung herausgehen müssen, um zu ihrer Ansicht zu gelangen, das S. hier und bei der zweiten Schöpfungstheorie geltend macht, beweist schon deshalb nichts für die Identität der beiden Ansichten, weil dieses Argument von Saadja auch gegen andere Ansichten vorgebracht wird, so gegen die fünfte, sechste, achte und zehnte Theorie, wovon wenigstens zwei (6.10) von den Hauptargumenten gegen die Hyle mit betroffen werden. Und sieht man näher zu, so passt das, was S. hier sagt, nur schwer auf die Lehre Platos: נהפך בכח מהכחות, arabisch: אנקלב בקוה̈ מא, die Urmaterie verwandelte sich (oder: wurde verwandelt) durch irgend eine Kraft, passt nicht auf die Lehre Platos, wie sie Saadja formuliert: in der zweiten Schöpfungstheorie führt Gott die Verwandlung herbei. Saadja gebraucht auch dort im dritten Argument (S. 64, ar. 43,1) den Ausdruck אנקלאב (hebr. התהפכות), aber das Argument lautet dort: Eine solche Verwandlung ist naturwissenschaftlich unmöglich, nur sagen sie, Gott habe sie hervorgerufen, es steht also nichts im Wege, Gott die Schöpfung aus dem Nichts zuzuschreiben, gegen die ja auch weiter nichts als die naturwissenschaftliche Unmöglichkeit geltend gemacht werden kann. Beachtet man aber den Ausdruck בקוה̈ מא, und denkt daran, dass קוה̈ der technische Terminus für die Potenzialität der Hyle ist, so passt diese Bezeichnung besser auf die peripatetische Lehre von der potenziellen Hyle. אנקלב heisst nicht nur: sich verwandeln, sondern auch: bewegt, oder erregt werden. Es ist dies die allgemeine Steresis, der Drang der Hyle zur Annahme der Formen. Es war S. gewiss nicht unbekannt, dass auch die Anhänger dieser Lehre die Hyle niemals getrennt existierend setzen, aber er besteht darauf, dass, wenn die Hyle auch nur ein abtrennbares Prinzip ist, mag sie auch ewig mit den Formen verbunden gedacht werden, es doch schliesslich darauf hinauskommt, dass ein an sich absolut Formloses durch irgend eine Kraft zur Annahme von Formen getrieben wird. Das sehen wir auch daraus, dass Saadja die fünf Argumente gegen die בעלי הרוחניים auch auf die siebente (Anfang) und die zehnte Theorie (Ende) bezieht, sofern sie mit der Lehre der Ewigkeit auch die Hyle annimmt (welche Eventualität der zehnten mit der siebenten eigentlich identisch ist; s. die Darstellung). Dagegen, dass an unserer Stelle die Lehre Platos gemeint ist, spricht schon eigentlich die Benennung: בעלי החמר הקדמון arabisch: אצחאב אלטינה̈ אלקדימה̈, die Platoniker nennt S. stets: אצחאב אלרוחאניה̈. Man muss aber allenfalls zugeben, dass sich Saadja hier absichtlich so allgemein ausdrückt, um die Lehre von der ursprünglich formlosen Hyle in allen ihren Konzeptionen zu treffen. Das ist es aber eben, worauf es hier ankommt, und was G. nicht gesehen hat, dass Saadja hier die drei zu bekämpfenden Grundprinzipien hervorhebt, um allen Theorieen nachzuweisen, dass sie zu Schlussfolgerungen über die sinnliche Wahrnehmung hinaus gezwungen sind, dass also diesbezüglich keiner Theorie der Vorzug vor der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts zu erkennen ist. Saadja sagt es ja auch ausdrücklich: אך כל המעיינים והמביאים ראיות הסכימו עם נפשם על כזר. Seine Beispiele sind so gewählt, dass dadurch die drei zu bekämpfenden Prinzipien illustriert werden, von denen wenigstens eines auch jenen Theorieen zugrunde liegt, bei welchen S. nicht ausdrücklich hervorhebt, dass sie Dinge behaupten, welche sich der sinnlichen Wahrnehmung entziehen. Nur so erscheint es gerechtfertigt, dass

Saadja gesondert die Anhänger der Ewigkeit und die Anhänger der ewigen Hyle anführt. Bei dieser handelt es sich eben nicht um das Prinzip der Ewigkeit, sondern um das der absolut formlosen Hyle. Dass aber Saadja trotzdem von der ewigen Hyle spricht ist einfach darin begründet, dass, wie bereits oben (S. 400) hervorgehoben, alle Anhänger der Lehre von der potenziellen Hyle diese für ewig halten. G. hat somit durch seine Quellenangabe und deren Argumentierung den Sinn der Stelle nicht nur verdunkelt, sondern geradezu in das Gegenteil von dem verwandelt, was S. sagen will.

2. Saadjas Beweise: Schmiedl, Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie S. 100, findet, dass Saadja den ersten Beweis in den Vordergrund rückt, und vermisst die tiefere Konzeption, welche er in den Beweisen der Mutakallimum bei Maimuni findet. Kaufm., Attributenlehre, S. 3—4, Anmerkung, bestreitet mit Recht die erste Behauptung Schmiedl's, gibt aber selbst eine einheitliche Darstellung aller vier Beweise, S. 3—10, die die einzelnen bei Saadja fein nüancierten Momente nivelliert, ohne dadurch eine bessere Uebersichtlichkeit zu erzielen. Der zweiten Behauptung Schmiedls scheint Kaufm. damit zu begegnen, dass die Beweise des Kalâms in der Konzeption Maimunis eben eine „tiefspekulative" Form angenommen haben. Das ist gewiss schwer anzunehmen, M. wird schwerlich seine Gestaltungskraft in den Dienst des Kalâms gestellt haben. Beide, Schmiedl und Kaufmann, sehen nicht das prinzipielle Verhältnis Saadjas zum Kalâm und infolge davon auch nicht die Richtung und die Tendenz der Beweise Saadjas. In unserer Darstellung zeigt es sich, dass die Beweisführung Saadjas viel tiefer konzipiert ist, als die des Kalâms. Guttmann gibt beim ersten Beweise Aristoteles als Quelle an, (S. 36), sagt aber nichts darüber, wie Saadja mit einem Aristotelischen Argument über diesen hinausgehen kann. Wir haben bereits oben (S. 372) angedeutet und werden dies in der Diskussion des Beweises ausführen, dass Aristoteles hier durch den allgemeingriechischen Grundsatz, dass es für das nackte Sein kein Prinzip gibt (was mit dem Satze: ex nihilo nihil nicht verwechselt werden darf) eine Grenze gezogen war, die für die Saadja-Gruppe nicht bestand. Dasselbe gilt vom zweiten und dritten Beweis. G. verweist auf Aristot., die Mutakall. und d. l. Brüder; aber kein Wort darüber, worin sich denn S. eigentlich von seinen Quellen, von denen ihn prinzipielle Differenzen trennen, unterscheidet.

Die Interpretation des Satzes (S. 39): אם מעצמו או מזולת עצמו: Entstehen und Vergehen beziehen sich auf die Substanz, Zu- und Abnahme hingegen auf die Qualität, wäre mit dem Texte schon vereinbar, sie ist aber logisch unhaltbar: Saadja konnte unmöglich der Ansicht sein, dass Zu- und Abnahme die Substanz nicht betreffen. Von dem richtigen Verständnis dieses Satzes ist, wie wir gesehen haben, das Verständnis des ganzen Beweises abhängig. Beim zweiten Beweise gibt übrigens G. nur Aristoteles als Quelle an, ohne auf den Kalâm, der allerdings ebenfalls auf Aristoteles fusst, zu verweisen. Wir werden auf diese Fragen in der Diskussion des Beweises noch ausführlicher einzugehen haben. Hier soll nur noch auf eine interessante Einzelheit hingewiesen werden:

In der Darstellung des zweiten Beweises sagt Guttmann (S. 38): „Da nach der Ansicht des Aristoteles, zu der auch Saadja sich bekennt, die Himmelskörper aus einem feinen, keinen Gegensatz und keine Zusammensetzung

in sich schliessenden Aether bestehen u. s. w." In der Fussnote wird auf Abschnitt VI verwiesen, auf die Stelle, die G. S. 199 behandelt, dass nämlich die Seele des Menschen aus einer feinen Substanz besteht, die der Substanz der Himmelskörper ähnlich ist. Nun widerlegt aber Saadja in der Polemik gegen die achte Theorie die Ansicht Aristoteles, dass die Himmelskörper aus einem fünften Element bestehen, und G. selbst sagt in der Darstellung dieser Stelle, S. 61: „Saadja zeigt nun in origineller Weise, wie hinfällig die Argumente seien, auf die gestützt Aristoteles einen besonderen Stoff für die Himmelskörper angenommen habe". Der Widerspruch ist hier allerdings nur scheinbar, aber abgesehen davon, dass auch auf den scheinbaren Widerspruch einzugehen war, steckt hier ein Problem, auf das wir bei der Besprechung der Stellung Saadjas zum Metaxü hingewiesen haben und im Schlusskapitel dieses Buches: Engel u. Form erörtern werden, das aber G. nicht sehen konnte. Aber auch ohne diesen tieferen Zusammenhang: G. würde, wenn er S. 38 daran gedacht hätte, was er S. 61 zu schreiben hat, gewiss nicht so kategorisch gesagt haben, dass sich S. zur Ansicht Arist. in Bezug auf den Stoff der Himmelskörper bekennt. —

3. Die Polemik: Von den vier Argumenten Saadjas gegen die Urhyle teilt G. S. 44,1 nur die erste Konzeption des zweiten Arguments mit; die Wichtigkeit des Arguments soll nicht in Abrede gestellt werden, aber für G. scheint sie darin zu bestehen, dass er eine Parallele dazu im Jezira-Kommentar gefunden hat. Denn für die Sache ist die zweite Konzeption entschieden wichtiger, da sie das Grundprinzip der Saadjanischen Philosophie bezeichnet, das Resultat der Polemik, welches sich Saadja, seiner Gewohnheit gemäss, hier vorwegnimmt. — Bei der zweiten Schöpfungstheorie behandelt G. sehr eingehend die hier ganz klar liegende Quellenfrage, verzichtet aber auf die Darstellung der Argumente; er hielt sie offenbar für belanglos. Dass dies nicht der Fall ist, ergibt unsere Darstellung. — Die dritte Theorie führt G. auf die Magier zurück, und es lässt sich nicht leugnen, dass er dies sehr plausibel gemacht hat. Eine nähere Prüfung der Sachlage ergibt jedoch, dass wir es hier, wie dies auch G. erwägt, mit der Emanationstheorie Plotins in der Konzeption der lauteren Brüder zu tun haben. Die Argumente, welche G. für seine Ansicht anführt, sind nicht stichhaltig. G., S. 50f., argumentiert: 1. Plotin spricht nicht von einem Teile des göttlichen Wesens. Aber er und die lauteren Brüder sprechen von einem Ueberfluss. S. kann das mit gutem Rechte als eine Teilung des göttlichen Wesens auffassen. Ueberhaupt verlangt die Vorstellung, dass Gott auch nach der Emanation unkörperlich geblieben ist, die Orientierung, dass nur ein Teil seines Wesens in die Körperlichkeit eingegangen ist. Die Interpretation Zellers, auf die sich G. 50,1 beruft, ist für Saadja nicht entscheidend. 2. Das Endliche ist zugleich das Böse. Diese Lehre bildet, wie schon in der Einleitung oft erwähnt, eines der Prinzipien des Plotinischen Systems, besonders in der Konzeption der Enzyklopädie der lauteren Brüder. 3. Die Lehre von der Rückkehr. G., der die lauteren Brüder so oft zitiert, müsste es wissen, dass die ארתגאע eine ihrer Grundlehren ist. 4. Saadja bezieht die Argumente gegen die dritte Theorie auch auf die fünfte, S. 52.1. Das erklärt sich zur Genüge aus der Aehnlichkeit der beiden Theorieen in prinzipiellen Punkten. Gegen die Vermutung G.'s und für die Theorie der lauteren Brüder sprechen aber folgende Argumente: 1. Saadja behandelt den

Parsismus an fünfter Stelle, hätte er zwei Konzeptionen derselben Lehre behandeln wollen, so würde er sie unter eine gebracht, oder doch nacheinander behandelt und auf den Zusammenhang hingewiesen haben. 2. Statt dessen behandelt S. im Anschluss an diese Theorie eine Kombination derselben mit der zweiten, ein Beweis, dass wir uns noch in der Sphäre des Platonismus befinden. 3. Wenn Saadja den alten Parsismus behandeln wollte, so hätte er die Prinzipien Licht und Finsternis erwähnen müssen, was nicht der Fall ist. 4. Entscheidend für meine Ansicht ist der Umstand, dass, wenn wir die dritte Theorie auf eine andere als die neuplatonische Emanationslehre beziehen, Saadja gerade diese Theorie ganz unberücksichtigt gelassen haben würde. Bedenkt man, dass die ganze Umgebung Saadjas, soweit sie Philosophie trieb und nicht im Lager der Mu'tazila stand, dieser Theorie huldigte, so leuchtet es ein, dass dies ganz ausgeschlossen ist. 5. Endlich der Zusammenhang mit der vierten Theorie. Für diese glaubt G. auf verwandte gnostische Theorieen hinweisen zu können, entscheidet sich aber dafür, dass S. hier eine literarische Kombination aufstellt. Wenn man aber die dritte Theorie auf den Neuplatonismus zurückführt, so liegt es nahe, die vierte auf die Theologie zurückzuführen, Saadjas Polemik ist danach sehr systematisch und aktuell eingerichtet: Er beginnt mit der Kombination Ideen-Atome, wodurch er nicht nur den Platonismus, sondern auch schon den Mu'tazilismus wiederlegt, dann geht er zu den zwei in seinen Tagen herrschenden Formen des Neuplatonismus über. Im Anhang daran wendet er sich gegen eine verwandte Religionslehre auf dem Boden der Schöpfungslehre, um dann auf die Systeme Aristotelischen Ursprungs einzugehen, welche keinen Schöpfer setzen, wobei er auch einzelne Anschauungen berücksichtigt, obschon sie in ihren Quellen mit Platonischen Elementen verbunden sind. So ist die Polemik Saadjas systematisch und chronologisch geordnet. In der Quellenangabe G.'s erscheint Alles ganz zufällig. Hätte G. Israeli, den er S. 49,2 (nach Steinschneider, Alfarabi) erwähnt, gesehen, so hätte er sich von interessanten Parallelen nicht vom richtigen Wege ablenken lassen. Er hätte aber dann auch den Sinn der Argumente, die er hier der Quellenfrage zuliebe vollständiger mitteilt, besser erkannt. S. begegnet hier der Emanationstheorie mit derselben Frage, wie Aristoteles den von ihm bekämpften Ansichten der Alten, mit der Frage nach dem Motive des Werdens. Ja, selbst das theologische Argument, die Emanation führe zu einem ewigen Werden in Gott, ergibt sich aus dem Saadjanischen naturwissenschaftlichen Grundprinzip, aus der Zusammengehörigkeit von Materie und Form. — In der Quellenangabe für die fünfte Theorie folgte ich Guttmann, der es durch Zitate aus Schachrastâni, Augustin und neueren Darstellungen evident gemacht hat, dass Saadja hier gegen die manichäische Form des Parsismus polemisiert. Aber auch hier hat G. bei der Auswahl der Argumente das Missgeschick, gerade jene Sätze aus der Darstellung auszuschliessen, in welchen Saadja sein in der Polemik gegen die folgende Theorie zu formulierendes Grundprinzip hypothetisch einführt. Denn auch im zweiten Abschnitte, auf den hier, S. 58,1, verwiesen wird, kommt G. nur auf die Argumente aus dem Einheitsprinzip und auf den Hinweis, dass Finsternis kein positiver Gegensatz ist, zurück (S. 98—100). G. sieht nicht, dass die Argumente im

ersten Abschnitte eine ganz andere Richtung haben, als die des zweiten[1]). — Dass die sechste Theorie die des Hippokrates ist, liegt auf der Hand, besonders wenn man an Israeli denkt, den Saadja ohne Zweifel gekannt und benutzt hat. An Aristoteles war von vornherein nicht zu denken; und G. S. 58 hätte wahrlich keine Gründe dagegen anzuführen brauchen. Die Argumente Saadjas gegen diese Theorie hat G. aus der Darstellung vollständig ausgeschlossen. Als ob man Saadja zu dem Zwecke zu studieren hätte, um die Ansichten Hippokrates kennen zu lernen, und nicht vielmehr um aus der Argumentation gegen diese den Standpunkt Saadjas besser zu erfassen. Dass dabei auch der Satz verloren ging, den Saadja selbst als das Ziel der Untersuchung bezeichnet, ist bereits erwähnt worden. Und doch gehört dazu nur einige Orientierung in dem Gange der Polemik, um einzusehen, wie entscheidend die Wendung ist, die die Diskussion bei der Besprechung dieser Theorie nimmt: Bei allen vorhergehenden Theorieen wurde nachgewiesen, dass, wo keine Formbestimmtheit vorhanden ist, keine eintreten kann. Zu diesem Zwecke hat Saadja nicht nur die Idee, sondern auch (bei der Emanationstheorie) Gott selbst unter den Gesichtspunkt der formlosen Hyle gestellt und stets nach dem Motiv gefragt, welches die Annahme bestimmter Formen herbeigeführt hat. Mit der sechsten Theorie kommt die andere Seite des Problems zum Vorschein: die hylefreie Form. Jetzt, nachdem Saadja beide entgegengesetzten Möglichkeiten wiederlegt hat, ist es für ihn Zeit, seinen eigenen Standpunkt genau zu formulieren. — Die siebente Theorie hält Guttmann für eine „ungeheuerliche Kombination“ (S. 60) Saadjas. Man versteht nicht recht, warum ist diese Theorie ungeheuerlich? Im Gegenteil: vier Elementarqualitäten mit einer Hyle als Substrat sind doch viel ver-

[1]) Die grammatische Bemerkung G.'s, S. 55,2, dass nach dem Arabischen „die folgenden (? — es folgt nur eines) Verba wohl im Niphal zu nehmen sind“, ist unrichtig. Bei der irrtümlichen Lesart לרע hätte man allerdings das diesem Worte vorangehende ויחלש im Hiph'il nehmen und ויחליש lesen müssen. Nach der richtigen Lesart הרע muss nun dieses Wort im Kal verstanden werden, wie es in Bibel und Talmud stets gebraucht wird. Im Niph'al kommt dieses Wort in der Bibel, und wohl auch im Talmud, gar nicht vor. Das schliesst natürlich nicht aus, dass J. ibn Tibbon einen solchen gebildet haben könnte, aber es liegt hier kein Grund vor, das anzunehmen: ויחלש heisst: und es wird schwach werden, unterliegen, entsprechend dem arabischen: ואנקמע (vielleicht ist auch das hebräische besser zu übersetzen: und da wird das Böse unterlegen sein). Bleibt das ויפסק, aber auch dieses talmudische Wort kann hier, und zwar bei beiden Lesarten, nur Kal gelesen werden. פסק heisst im Talmud: es hat aufgehört, wie פסקו אורים ותומים und dgl., im Niph'al heisst dies Wort in der Regel: unterbrochen werden, zerreissen (intr.), was hier nicht gesagt werden soll. Das N. kommt allerdings auch in der Bedeutung: aufhören (besonders abreissen) vor, hier liegt jedoch kein Grund vor, gerade den seltenen Gebrauch des Wortes anzunehmen. Das Kal entspricht in seiner Bedeutung genau dem arabischen ואנקטע. — Eher wäre schon an das Hiph'il dieses Wortes, das G. für die irrige Lesart offenbar annimmt, zu denken; הפסיק heisst auch: abbrechen (ohne Fortsetzung.)

ständlicher, als vier Qualitäten ohne Substrat! Wir verstehen das aber bald, wenn wir beachten, dass Guttmann bei der Darlegung der siebenten Theorie nicht von Elementarqualitäten, sondern konsequent von „Elementen" spricht. Es ist daher begreiflich, dass er die Frage aufwirft, „welche Dinge von den Elementen und welche von der Materie abzuleiten seien", und dass er diese Kombination so „eigentümlich" und so „ungeheuerlich" findet. Den Grund dieses Irrtums bildet folgender Tatbestand: In den Theorieen 6—10 spricht Saadja von den vier Naturen (Elementarqualitäten), arabisch: אלארבע טבאיע, dagegen nennt er (S. 60) die vier Elemente, d. h., die vier Naturen mit dem hylischen Substrat: אלארבע ענאצר (eine Bezeichnung, die nach dem Berichte Maimunis, Traktat zur Logik, IX Ende, von manchen Philosophen und Aerzten für das gemeinsame Substrat der vier Elemente: הדבר המשתף אל היסודות הד' gebraucht zu werden pflegte. Saadja nennt vielleicht die vier Elemente überhaupt nur deshalb so, weil er in dem fraglichen Satze auch von den vier Naturen der vier Elemente spricht). Das Wort kommt in der genannten Partie elfmal vor (8 u. 9, bei d. 8. Theorie, im Singular vom fünften Element, weil es sich im letzten Grunde auch hier nur um die Verschiedenheit der Qualität handelt, s. oben u. weiter unten.) Von diesen übersetzt Tibbon dreimal (1. 2. 4) ungenau יסודות, statt des richtigen טבעים. Von diesem Tatbestand erhielt G. erst nach der Abfassung des Buches (S. Vorwort) Kenntnis. Statt aber die ganze Partie danach abzuändern, begnügt sich G. mit der Bemerkung S. 59,2: „Hier (bei der sechsten Theorie) ist יסודות von Tibbon nicht glücklich gewählt, in der VIII Theorie besser טבעים". Aber warum in der achten? Bei der siebenten Theorie ist dieses Wort dreimal gebraucht und von Tibbon zweimal richtig mit טבעים übersetzt, G. hatte also, selbst bei der Abfassung des Buches, gerade bei der siebenten Theorie, wo aus der Mehrzahl auch die Bedeutung des ungenauen יסודות leicht zu erkennen war, zum Irrtum gar keine Veranlassung. Zu demselben Resultate wäre G. gelangt, wenn er die in ihrer Bedeutung zusammenhängenden elf Male berücksichtigt hätte, da Tibbon nicht weniger als achtmal richtig übersetzt hat. Auf den richtigen Sinn der siebenten Theorie hätte G. auch durch die sehr naheliegende Frage geführt werden können, warum S. die Theorie des Empedokles in keiner Konzeption erwähnt. Und auch hier rächte sich der Mangel der Orientierung an Israeli, sowie der Mangel der prinzipiellen Orientierung überhaupt: Wenn man weiss, dass die naturwissenschaftlich-metaphysische Basis der Polemik der Grundsatz der Zusammengehörigkeit von Materie und Form, oder, wie Saadja sich in der Schulsprache (aber nicht im Geiste) der Mu'tazila auszudrücken pflegt: von Substanz und Akzidenz, bildet, und dass die Argumentation hauptsächlich gegen die zwei entgegenstehenden Möglichkeiten sich richtet: gegen die absolut formlose Hyle und gegen die absolut hylefreie Naturform — wenn man das weiss, kann man in dieser Partie auch ohne Hilfe des arabischen Textes nicht in die Irre gehen. — Die achte Theorie, deren Diskussion G. sehr ausführlich mitteilt (das soll kein Vorwurf sein, aber warum dieses ungleiche Mass?), habe ich auf Al-Farâbî zurückgeführt. G. nimmt an, dass S. hier gegen Aristoteles polemisiert. Aristoteles selbst lehrt aber nirgends eine Schöpfung der sublunarischen Dinge durch die Himmelskörper. Statt sich aber von der Unrichtigkeit seiner Quellenangabe überzeugt zu haben,

zieht es G. vor, Saadja vorzuwerfen, dass er die Lehre Aristoteles „der später beabsichtigten Polemik zuliebe in tendenziöser Weise zugespitzt“ hat (S. 61). Gleichsam als Begründung dieser unerhörten Bezichtigung wird in dem vorhergehenden Satze darauf hingewiesen, dass Saadja „ein rechter Eklektiker“ ist, der „sich das Material zu seinem System von den verschiedensten Seiten her aneignete und mit den von anderen entlehnten Ansichten in freiester Weise zu schalten liebte“ (S. 60). Kann man, frage ich, für einen solchen Philosophen Achtung verlangen? In welchem krassen Gegensatze stehen zu dieser unglaublichen Charakterisierung die Lobeshymnen in der Einleitung (S. 17—18): „Es war eine der bedeutendsten und erfolgreichsten Taten, welche die Geistesgeschichte des Judentums aufzuweisen hat, als der Gaon Saadia ben Joseph al-Fayyoumi sich der . . . . Aufgabe unterzog und den ersten Versuch machte, ein philosophisches Lehrgebäude aufzuführen, das einerseits den Gedankeninhalt des Judentums in philosophischer Fassung darstellen und mit den als gesichert betrachteten Ergebnissen der herrschenden Zeitphilosophie in Einklang setzen, andererseits aber auch den Standpunkt des Judentums in seiner Reinheit wahren u. s. w.“ Ja, Saadja kann doch nicht für die Ansicht G.'s, dass man mit dem Nachweis von Parallelstellen ein „philosophisches Lehrgebäude“ genügend erklärt hat, dafür, dass G. das einheitliche Prinzip der Saadjanischen Philosophie nicht erkannt hat! — Mit der irrtümlichen Quellenangabe für die achte Theorie steht der geradezu unglaubliche Irrtum Guttmanns bei der Quellenangabe für die zehnte Theorie im Zusammenhang. Die Ansicht, „dass alle Dinge, Erde und Himmel, Pflanzen und Thiere immer in der Gestalt, wie wir sie sehen, bestanden hätten und ohne Anfang und Ende seien“, ist, nach Guttmann (S. 69), „kaum noch eine philosophische zu nennen, sie beruht auf dem rohesten Empirismus . . . . Jede der bisher dargestellten Theorieen . . . . nahm doch immerhin einen Weltbildungsprozess an“. G. kommt zu dem Schlusse, dass es sich um eine unphilosophische Ansicht handelt, die zur Zeit Saadjas verbreitet war. Man weiss nicht, was man dazu sagen soll! Das ist doch die bekannte Ansicht Aristoteles! Wo findet sich in Aristoteles Lehrschriften etwas von einem Weltbildungsprozess? (Auf die Allegorisierung der Volksmythen in de mundo wird doch niemand ernstlich rekurrieren). Nach Guttmanns eigener Darstellung der Theorie Aristoteles (S. 61), dass die Himmelskörper ewig sind, und dass Aristoteles eine Schöpfung der sublunarischen Dinge nicht lehrt, bleibt doch gar kein Raum für einen Weltbildungsprozess. Wir brauchen aber gar nicht auf die Frage nach der wirklichen Lehrmeinung Aristoteles, die ja auch an sich sonnenklar ist, einzugehen, denn jedem einigermassen Eingeweihten ist es bekannt, dass dies die Ansicht aller mittelalterlichen Philosophen von der Theorie Aristoteles ist. Es wird genügen, Maimuni zu zitieren:

MN. II, 13: הדעת השלישי, והוא דעת אריסטו והנמשכים אחריו ומפרשי ספריו . . . שזה הנמצא כלו אל מה שהוא עליו לא סר ולא יסור היותו כן . . . השמים לא סר היותם כן . . . . ושהדבר ההוה הנפסד, והוא מה שתחת גלגל הירח, לא סר היותו כן, רוצה לומר, שהחמר ההוא הראשון לא הוה ולא נפסד בעצמו, אבל הצורות יבאו בו זו אחר סור זו, יפשט צורה וילבש אחרת (die letzten Worte liessen vielleicht eine Deutung zu, siehe jedoch das Folgende) ושזה הסדר כולו העליון והתחתון לא יפסד ולא יבטל ולא

יתחדש בו מתחדש ממה שאין בטבעו . . . ויתחייב, שיהיה זה הנמצא כלו, כפי מה שהוא עתה, כן היה במה שלא סר, וכן יהיה עדי עד.

Also die ganze obere und untere Ordnung der Dinge, wie sie jetzt ist, war so von Ewigkeit her und bleibt so in alle Ewigkeit. Maimuni entnimmt denn auch der Polemik Saadjas gegen die zehnte Theorie einige Argumente, um sie in der Polemik gegen Aristoteles (II, 17—21) zu verwenden. G. scheint von der Tatsache, dass die modernen Philosophen einen Weltbildungsprozess lehren, irregeleitet worden zu sein. Man muss aber an die Verschiedenheit des Standpunkts denken: Das Forschungsobjekt der modernen Philosophie ist eine Vielheit von Sonnensystemen im freien Weltenraum, das Forschungsobjekt Aristoteles war der einig-einzige Himmel, mit der Erde als dem Mittelpunkte der geschlossenen obersten Umfassungssphäre! An die Stelle der ewigen Ordnung in den sublunarischen und superlunarischen Dingen bei Aristoteles, tritt in der modernen Philosophie die ewige Ordnung in dem Werden und Vergehen der Sonnensysteme.

Siebentes Kapitel.

Almoqammes, Abusahal.

Zu der Lehre Israelis und Saadjas bekennen sich auch Al-Moqammes, Abusahal und Bachja.

1. Almoqammes: In den Fragmenten, welche uns Barsilai in seinem Jezira-Kommentar aus einer Schrift Al-Moqammes (wahrscheinlich über das Einheitsbekenntnis) aufbewahrt hat, sind uns die Grundzüge der Attributenlehre dieses Philosophen erhalten, dessen religionsphilosophische Entwickelung nach manchen Berichten eine sehr wechselreiche gewesen sein soll. Bei dem innigen Zusammenhang zwischen den Problemen Materie und Form und Attributenlehre ist aber von vornherein zu erwarten, dass in diesen Fragmenten auch der Standpunkt Al-Moqammes in der Frage von Materie und Form zum Ausdrucke kommt. Und in der Tat, wie in der Attributenlehre steht Al-Moqammes auch in dieser Frage auf dem Standpunkte Saadjas. Sein Beweis für die Unkörperlichkeit Gottes lautet: Man könne nicht behaupten, Gott sei ein Körper, denn jede formbegabte Materie bedarf eines Schöpfers, da eine jede Materie formbehaftet geschaffen wird, was aber der (bereits erwiesenen) Voraussetzung widersprechen würde, dass Gott Schöpfer des Alls ist[1]. Noch deutlicher kommt dies zum Ausdrucke bei der Widerlegung

---

[1]) S. הליכות קדם, Amsterdam 5607, S. 78: כי גולם יש לו צורה מצטרך ליוצר, כי כל גולם בצורה הוא נוצר.

der Ansicht, Gott wäre ein formloser Stoff (wir kennen diese Konzeption aus der Polemik Saadjas her): Eine absolut formlose Hyle, sagt Al-Moqammes ganz im Geiste Saadjas, müsste auch der extensiven Formen bar sein, das wäre aber keine Hyle mehr, und der Name Körperlichkeit oder Hyle von Gott wäre ganz ungerechtfertigt [1]). Al-Moqammes stellt den Begriff der potenziellen Hyle als ein Absurdum hin.

2. Abusahal: Die Ansichten Abusahals lernen wir aus seiner Bearbeitung des Jezira-Kommentars Israelis kennen. In diesem Kommentare polemisiert Abusahal oft gegen Saadjas Jezira-Kommentar, aber es unterliegt keinem Zweifel, dass Abusahal auch das philosophische Hauptwerk Saadjas, Emunoth, kennt und von ihm beeinflusst ist. Man kann nicht immer wissen, was in dieser Schrift noch auf Israeli zurückzuführen ist, es ist aber jedenfalls sicher, dass die hier niedergelegten Ansichten die Abusahals sind, sei es, dass er sie sich von Israeli oder Saadja angeeignet, sei es, dass er sie in eigener Verarbeitung modifiziert hat. Bei Abusahal kommt das Metaxü Aristoteles wieder stärker zum Vorschein. Auf Grund von Stellen im Buche Jezira, welche in der Tat stark an das Aristotelische Metaxü erinnern, modifiziert Abusahal die Lehre Saadjas von der doppelten Urluft in folgender Weise: Gott erschuf zuerst die ruhende Urluft, die, als das Mittlere, die Kapazität zur Entwickelung aller Elementarqualitäten hatte. Das war der erste umfassende Schöpfungsakt. In dieser Urluft entwickelten sich die vier Elementarqualitäten und es entstanden die vier Elemente, die mit Ausnahme der Erde, bei welcher dies nur sehr selten vorzukommen pflegt, ineinander übergehen. Feuer und Wasser bilden die extremen Gegensätze, die Luft aber vermittelt, und gibt so das Motiv des Werdens ab, welches aus der Berührung der Gegensätze nicht folgen würde. Doch ist das nicht so zu verstehen, dass Abusahal die Existenz positiv entgegengesetzter Prinzipien anerkennt, er stellt das in einer (von Saadja abhängigen) Polemik gegen den Dualismus in Abrede. Aber Feuer und Wasser sind vom Metaxü in entgegengesetzten Richtungen am Weitesten entfernt. Das Wasser ist aus der beweglichen Urluft (Saadjas erster Luft) entstanden, welche das Mittlere zwischen Feuer und Wasser bildet und daher das Symbol des Friedens ist. In Bezug auf die Schwere

---

[1]) Daselbst: ואם אמרו, אינו ארוך ולא רחב ולא עמוק, מבטלין ממנו שם גולם, ויהיה קריאתם לו גולם בלא טעם ובלא מענה.

bilden Luft und Wasser die Mittleren zwischen den Extremen, Feuer und Erde. Auch das erinnert an Aristoteles, nach der Luft kommt das Wasser als Metaxü (oben S. 298). Ueberhaupt zeichnet sich die Bearbeitung Abusahals durch die grosse Geschicklichkeit aus, mit welcher sie alle mystisch klingenden Elemente in dem Buche Jezira im Sinne einer auf den metaphysischen Prinzipien der Aristotelischen Physik beruhenden Philosophie interpretiert.

Anmerkung:

Ueber die verwickelte Frage, nach dem Verfasser der „Grundschrift“ des Jezira-Kommentars, von dem mehrere Bearbeitungen in verschiedenen Bibliotheken handschriftlich vorhanden sind, siehe Steinschneider, H. Ueb., S. 396f., der zum Schlusse kommt, dass wir es mit den Bearbeitungen eines von Israeli verfassten (aber noch nicht aufgefundenen) Kommentars zu tun haben. Ich konnte nur den von Grossmann, London 1902, herausgegebenen Text der Oxforder Handschrift mit der HS. der Königlichen Bibliothek Berlin vergleichen. Der, offenbar der Handschrift entnommene Titel der Edition lautet: ספר יצירה המיוחס לאברהם אבינו ע"ה עם פרוש הרב הקדמון אבוסהל דונש בן תמים הוא ר' יצחק הישראלי הרופא . . . das folgende: בן זמנו של ר' סעדיה scheint ein Zusatz des Herausgebers zu sein. Die Berliner HS. (Nr. 78) trägt die Unterschrift (f. 88 Schluss): נשלם פי' ספר יצירה שפי' אותו דונש בן תמים והוא כ׳ידוע יצחק אלאסראילי . . Wir haben es also in beiden Fällen mit der Bearbeitung Abusahals zu tun, der von den Abschreibern, wie es scheint, für identisch mit Israeli gehalten wurde. Die Vergleichung ergibt, dass die Oxforder Bearbeitung die Grundlage der Berliner gebildet hat. Diese letztere ist gewiss von einem Schriftsteller hergestellt worden, der längere Zeit nach Abusahal gelebt hat, die erstere kann man als die Original-Bearbeitung Abusahals ansehen. Das ersieht man besonders aus der Vergleichung der folgenden Parallelstellen:

HS. Berlin, f. 79.

והו מאמר ספר יצירה צא
וחשוב . . . לשמוע, ואבד שכלו
של רב סעדיה הפיתומו ז"ל
במקום הזה .ומי יתן ואהיה
בימיו, להועיל לנפשי ממנו,
ושימצא הוא שום תועלת ממני.
ואם גופותינו לא התחברו
(לא ימלט: Randglosse),
שלא יתחברו נפשותינו. וברוך
היודע . . .

HS. Oxford, Edition, S. 65;

ואני אומר, כי יש דברים נכנסים
בדברי א"א ע"ה מן הפירושים,
ולרוב הזמן באו אנשים סכלים
ושתפו הפירושים וגרעו והוסיפו,
ונאבד האמת בניהם, וכאשר
בא לידינו, ראינו, שנתקן הפרק
הזה כפי כחנו . . . .

Es ist klar, dass die Version Berlin eine erweiternde Erklärung der Version Oxford ist auf Grund der Aeusserung Abusahals, Ed. S. 17 u. a. Abusahal selbst kann unmöglich bedauert haben, nicht zur Zeit Saadjas gelebt zu haben, da er (wenn auch ein jüngerer) Zeitgenosse desselben war. — Nach der jetzigen Sachlage muss darauf verzichtet werden, aus den vorhandenen Bearbeitungen etwas über die Ansichten Israelis auszumachen, dagegen scheint

die Edition Grossberg tatsächlich die Bearbeitung Abusahals zu enthalten. — Zur Lehre vom Metaxü sind folgende Stellen zu vergleichen:

ע' מ"א: עוד אמר: שלש מים מרוח . . . האל ית' ברא המים מן הרוח ועשה התהו והבהו, רצה בזה מלוי התוך, כי המלוי אשר בין הגלגל ובין הארץ יקרא תהו, והוא עולם הרוח, השכן לעולם האש . . . . ע' מ"ו: . . ולזה אמר בספר בראשית: ורוח אלהים מרחפת על פני המים, ואמרו חכמים ז"ל בזה: הרוח נברא קודם בראשית, כי אמרו: היתה תהו ובהו הם האויר השוכן, שאינו מתנועע, והרוח הוא המתנועע, והוא אמרו: על פני המים, ונעשו המים מפני הרוח, אשר היה מתנועע . . . ע' מ"ז: פרק ששי: כ"ב אותיות חקקו[ן] . . . אין זה כי האותיות חומר או טיט או יסוד לשום נפש מן הנבראים . . . ולכך עשה ית' אלה האותיות לאדם לבדו, כדי שיזכיר ויחבר בהן כל מה שאפשר שישכחהו . . Mit dieser rationalistischen Interpretation der Buchstaben im Buche Jezira übertrifft Abusahal die Interpretation Saadjas. Saadja sucht hier die Ideen zu überwinden, Abusahal die formlose Hyle. Im arabischen Original scheint statt חמר gestanden zu haben היולי oder טינה̈, wie es in der Berliner HS. in der Parallelstelle f. 64 wirklich heisst: הפרק השני . . עשרים ושתים אותיות . . . אין ר"ל, שהאות היא היולי או עצם או חמר לשום נפש מן הנבראים . . .

ע' נ"ב: עוד תלה ואמר . . וצר ממש מתהו ועשה את אינו ישנו וחצב עמודים גדולים מאויר שאינו נתפש . . רצה בזה, שגוף הגלגל וגוף הארץ נשואים על הרוח והגלגל כדורי מקיף ברוח, לפיכך הרוח מילוי משכן גבנונית וקערורית הגלגל .וכאשר התמידה מנוחת הארץ נתקרר הסמוך לה מן הרוח ונעשה מים, ולזה היה האש רוח חם והמים רוח קר, זה כלו בכחו ית'.

Hier ist es deutlich ausgesprochen, dass F e u e r w a r m e L u f t und W a s s e r k a l t e L u f t ist, das Erdelement aber wird hier nicht von der Luft abgeleitet. Berücksichtigt man jedoch die folgende Stelle S. 53: וזה, כי האיכו[יו]ת, אשר מהם היו היסודות הם: חום וקור ויובש ולחות, und will man nicht Abusahal gerade zu einem Vertreter der Hippokratischen Theorie machen, wogegen der ganze übrige Inhalt der Schrift sich sträuben würde, so kann das nur so verstanden werden, dass vor der Entstehung der leichteren Elemente alles Trübe in der beweglichen Luft sich auf Grundlage der Qualitäten Kälte und Trockenheit zum Erdelement kondensierte; s. S. 54: ודע כי עכרורית כל היסודות ירד בטבע אל מרכז הארץ, ולזה נעשה טבעה קר בקר המוחלט והיובש המוחלט. Die Bewegung im Metaxü entstand durch die Bewegung der Sphären, die aus dem nicht-differenzierten Metaxü geschaffen sind, und diese Bewegung war die nächste Ursache der Aussonderung der vier Qualitäten aus dem Metaxü und der Entstehung der vier Elemente, wobei man aber n i c h t a n e i n e z e i t l i c h e F o l g e der Entstehung der Elemente zu denken hat; S. 55: וע"ז נאמר בראשית ברא אלהים, רצונו בו השמים האש, כי אחר שנתחדש יסוד האש מהתמדת תנועת הגלגל, כאשר זכרנו, היתה האש עולה יותר עליונה מכל מה שבעולם השפל, והיתה עם זה קדימה בקדימת סדר לא קדימת זמן, ולזה אמר: ורוח אלהים מרחפת על פני המים, כי המים מתנועעים והרוח מתנועע, ואמנם הרוח הוא יותר קל בטבע, מצד שהוא שכן לאש . . וע"כ קראו שלום,

כי הרוח לקח מן האש החמימות ומן המים הלחות, ולזה היתה חמימת האויר פחותה מלחות המים כי היה אמצעי ביניהם (μεταξύ) מצד השלום והשיווי; ferner S. 58: ואמנם אמרו שמים נבראו תחלה מאש (והארץ נבראת) ממים ואויר מכריע ביניהם . . . וסודו ג״כ נודע מבראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, כי לא אמר בו: את השמים ואת האש ואת המים, עד שהיה צריך לו: ורוח אלהים, אלא שהשמים נמצאים במציאות הרוח, וכבר בארנו . . איכות שנוי חלקי היסודות האלו . . . בשנוי קצתם בקצתם . . . והגרני על השואת ית' לאלו היסודות (ע' נ״ט) הד' באיכ[וי]ותיהן עד שנשתוו וקוימו . . . . Hält man diese Stellen zusammen (vgl. noch S. 67—68 u. 70—71), so ergibt sich der Standpunkt des Aristoteles: Die vier Elemente sind auf das Metaxü, das luftartige Doppelwesen zurückzuführen, welches die vier Elementarqualitäten enthält. Und wir haben oben (S. 317) darauf hingewiesen, dass auch nach Aristoteles die Himmelskörper aus dem nichtdifferenzierten Metaxü bestehen. — Zum Uebergang der Elemente ineinander, den Abusahal, S. 42 u. 58, ebenso wie Aristoteles, als Beweis für das Metaxü anführt, vgl. noch S. 70, wo dies in Bezug auf die Erde eingeschränkt wird, es scheint jedoch, dass dies nur der Interpretation zuliebe geschieht, um die Auslassung des vierten Elements (Erde) an der betreffenden Stelle im Buche Jezira zu rechtfertigen. — Auch sonst verursacht die Rücksicht auf die Interpretation eine gewisse Unsicherheit in den geäusserten Ansichten. So in Bezug auf die Frage, ob dem Gegensatze Realität zukommt, in der sich Abusahal zu widersprechen scheint, vgl. S. 30 mit S. 72. Doch ist wohl die letztere Stelle im Sinne der ersteren aufzufassen, dass nur eines positiv ist, sodass der Gegensatz in der Steresis liegt: ואמנם היתה בריאת ית' טובה . . . א״כ ההיפך לטוב נעדר, ולכן מרחק הרע בלתי נמצא . . . Hier scheint Abusahal von Saadja abhängig zu sein. Das ersieht man aus der folgenden Polemik gegen den Dualismus: וכמדומה בזה טעו המשנים . . . (ל״א) . . . ולא ידעו, כי הרע הוא העדר הטוב בלתי העדר עצמיי ובלתי פועל נמצא. הלא תראה כי השמש סבת האור . . . . .

Achtes Kapitel.

Bachja.

Die Darstellung des philosophischen Standpunkts Bachjas stösst auf zwei Schwierigkeiten, die schon in der Einleitung angedeutet worden sind. Zunächst die chronologische Frage. Wir neigen zu der Ansicht, dass Bachja sein Werk „Die Pflichten des Herzens“ gegen die Mitte des elften Jahrhunderts abgefasst hat und der ältere Zeitgenosse Gabirols war. Danach lässt sich die Wandlung im allgemeinen prinzipiellen Standpunkte innerhalb der jüdischen Philosophie auch zeitlich fest abgrenzen. Bachja, der ältere Zeitgenosse, war der letzte Vertreter des Stand-

punkts der Physik, Gabirol, der jüngere, der erste Vertreter des Standpunkts der Metaphysik. Und ist es wahrlich nicht etwa das Bedürfnis nach Symmetrie, welches unsere Stellungnahme irgendwie beeinflusst, sondern es entspricht dies, wie in der Einleitung nachgewiesen, der wirklichen geschichtlichen Situation in der Entstehungszeit der jüdischen Philosophie in Spanien: Es wäre ganz sonderbar, wenn der Uebergang von der Physik zur Metaphysik in der jüdischen Philosophie ganz unvermittelt, ohne jede Uebergangsphase, sich vollzogen haben sollte. Bachja, einerseits unter dem Einflusse Saadjas und andererseits unter dem immer mehr an Boden gewinnenden Einflusse der neuplatonischen Schriften, besonders der Enzyklopädie der lauteren Brüder (oder ihrer Quellen) stehend, bildet, wenn wir der Ansicht folgen, für die uns, nebst dem eben erwähnten allgemeinen Gesichtspunkte, noch manches andere Moment zu sprechen scheint, den natürlichen Uebergang von der Physik zur Metaphysik. Allein es darf nicht verschwiegen werden, dass die neueste, mit den zuverlässigsten Mitteln arbeitende philologisch-historische Kritik sich dafür ausspricht, dass Bachjas Werk vielfach von Gazâlî abhängig, die Abfassungszeit desselben somit in die erste Hälfte des zwölften Jahrhunderts hinabzurücken sei[1]. Danach würden die beiden Standpunkte in der jüdischen Philosophie noch eine Weile miteinander rivalisiert haben, bis sich um die Zeit Hallewis und der beiden Ibn-Esra die Metaphysik durchgesetzt hat. Die Tatsache, dass die „Pflichten des Herzens“ zum Teile, in nichtprinzipiellen Fragen, auf dem Boden des Neuplatonismus stehen, würde den Tribut bedeuten, den ein später Nachklang einer verflossenen Perjode an die herrschende Zeitphilosophie entrichtet. Doch muss für diese Eventual-Orientierung auch die zweite Schwierigkeit herangezogen werden.

Es ist bereits in der Einleitung darauf hingewiesen worden, dass die in der Schrift „Probleme der Seele“ von Bachja ent-

---

[1]) S. Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitâb al-hidâja 'ila Jarâ'id al-qulûb von Bachja ibn Josef ibn Pakûda u. s. w. von Dr. A. S. Yahuda, Darmstadt 1904, Einleitung S. 5—16 und meine Schlussanmerkung. Die Tibbon'sche Uebersetzung benutze ich in der zweibändigen Ausgabe Warschau 1875. Für die erste Pforte benutze ich den arabischen Text der Prolegomena, aber auch für andere, für meine Darstellung bedeutsamere Stellen war ich durch das dankenswerte Entgegenkommen des Herausgebers im Besitze von Mitteilungen aus dem demnächst erscheinenden arabischen Original.

wickelten Anschauungen auf der Metaphysik des Aristoteles in neuplatonischer Konzeption beruhen. Auch hier handelt es sich um eine strittige Frage. Es sind gegen die Verfasserschaft Bachjas Zweifel geäussert worden. Zur Erklärung des Standpunkts der „Pflichten des Herzens“ wäre dies der beste Ausweg. Der krasse Widerspruch zwischen zwei Schriften eines und desselben Philosophen in Bezug auf das prinzipielle Entwickelungsmotiv der jüdischen Philosophie würde mit einem Schlage verschwinden. Allein die eingehende Prüfung der Frage ergab, dass die gegen die Autorschaft Bachjas an dieser Schrift vorgebrachten Argumente nicht stichhaltig sind. Vielmehr spricht die ganze innere Anlage der beiden Schriften dafür, dass sie von einem Autor verfasst sind. In dieser Frage hat die philologisch-historische Kritik noch nicht recht eingegriffen, was aber nicht mehr lange auf sich warten lassen dürfte (s. Schlussanmerkung). Auch hier ist somit eine Eventual-Orientierung nötig, wobei jedoch die beiden Fragen in Kombination gebracht werden müssen: Die Schrift „Probleme der Seele“ scheint jedenfalls um die Mitte des elften Jahrhunderts, vor der „Lebensquelle“ Gabirols, abgefasst worden zu sein. Denn auch das Hauptwerk Gabirols erscheint in seiner Anlage von den Motiven der „Probleme der Seele“ beeinflusst, der Verfasser dieser Schrift, und nicht Gabirol, eröffnet somit, wenn Bachja nicht deren Autor ist, die Reihe der Metaphysiker in der jüdischen Philosophie, jedenfalls ist es diese Schrift, in der die Wendung sich vollzieht. Dazu passt auch die teilweise Abhängigkeit derselben vom Jezira Kommentar Saadjas, der auf dem Boden der Physik aufgebaut ist. Und auch das scheint sicher zu sein: Wenn Bachja nicht der Autor dieser Schrift ist, so ist er jedenfalls von dieser abhängig, keineswegs aber kann an eine Abhängigkeit dieser Schrift von den „Pflichten des Herzens“ gedacht werden, da sich erstere in der Anlage als das Original darstellt. Aus demselben Grunde kann es als sicher hingestellt werden, dass, wenn Bachja der Autor dieser Schrift ist, er diese früher verfasst hat, als die „Pflichten des Herzens“: In diesem letzteren Werke überwindet Bachja noch die Metaphysik, kommt mit einem geringen Tribut an den auf deren Boden blühenden Neuplatonismus weg, während Gabirol ganz auf die Seite der Metaphysiker überging und (in Ausdruck und Weltbild) dem Neuplatonismus noch näher kam.

Nach dem Gesagten wird es verständlich sein, wenn wir bei der Orientierung in der Disposition der „Pflichten des Herzens“,

nach denen allein wir uns in der Darstellung des philosophischen Standpunkts Bachjas richten müssen, auch die Kompositionsmotive der Schrift „Probleme der Seele" berücksichtigen werden. In der Einleitung zur Attributenlehre werden wir sehen, dass das altprophetische Motiv vom Geiste Gottes, dem Geiste der Weisheit, dem Geiste der Tapferkeit oder der Macht und dem Geiste des Rates oder der Besonnenheit, sich mit dem Platonischen Motiv von den, den drei Seelen entsprechenden drei Grundtugenden: Sophia, Andreia und Sophrosyne, vereinigte, um in inniger Verschmelzung miteinander die Entwickelung des Attributenproblems zu fördern, besonders aber um die Diskussion desselben zu vertiefen und dessen Lösung durch Maimuni vorzubereiten. Die Schrift „Probleme der Seele" aber ist es, in welcher (wenn man von den Apokryphen und manchen talmudischen Sätzen absieht) diese bedeutsame Verbindung zum ersten Male in der jüdischen Philosophie des Mittelalters in die literarische Erscheinung tritt (s. Einleitung, S. 160 u. 214). Hier kann an eine Abhängigkeit von arabischen Quellen, wenigstens soweit die spezielle Verschmelzung der beiden Motive in Frage kommt, nicht gedacht werden. Wir konnten vielmehr nachweisen, dass hier der Jezira-Kommentar Saadjas die Anregung gegeben hat. Wenn nun, wie wir sehen werden, die Hauptwerke Bachjas und Gabirols (und teilweise auch die Schrift „Betrachtung der Seele" des Abraham bar Chija) nach diesem Doppelmotiv disponiert sind, und zwar so, dass die Verschmelzung der ursprünglich gesonderten Motive hier nur noch in kaum merkbaren Spuren markiert erscheint, so ist es klar, dass diese beiden Werke von jenem abhängig sind. Und wenn diese Spuren in dem Hauptwerke Bachjas viel stärker sind, als in dem Gabirols, so spricht dies wenn nicht für die Autorschaft Bachjas an den „Problemen", so doch vielleicht dafür, dass Gabirol das Motiv seiner Disposition nicht direkt jener Schrift, sondern der Schrift Bachjas entnommen habe (s. Schlussanmerkung). Wir wollen jedoch hier nur soviel festhalten, dass die Verbindung jener beiden Gedanken mit ein Hauptmotiv in der Komposition des Bachjanischen Werkes ist. Geht nun schon dieses Hauptmotiv, welches die Leitungsbrücke für die neuplatonischen Elemente bildet, zum Teile auf Saadja zurück, so ist Bachja in den beiden anderen der drei gleichwertigen, wenn auch nicht gleich prägnant hervortretenden Kompositionsmotiven seines Werkes unmittelbar von Saadja abhängig. Diese zwei Motive sind: die Festsetzung der dogmatischen Lehrsätze des Judentums,

in besonderer Tendenz auf die praktisch-ethische Gesinnung, und das Ergebnis der Saadjanischen Polemik von der notwendigen Zusammengehörigkeit von Materie und Form: Unter diesen drei Gesichtspunkten stellen sich uns die Komposition und das philosophische Grundprinzip der „Pflichten des Herzens" folgendermassen dar:

I. Komposition der „Pflichten des Herzens."

Von den zehn Pforten, in welche das Werk zerfällt, bildet die fünfte die Grenze zwischen den ersten vier, welche der Erläuterung der theoretischen Lehrsätze, und den letzten fünf, welche der Erläuterung der praktischen Tugenden gewidmet sind. Das Thema der fünften Pforte: die auf Gott gerichtete Gesinnung bei der religiösen und sittlichen Handlung, eignete sich zu einem Ueberblick auf die in den ersten vier Pforten erhärteten theoretischen Lehrsätze: Das grösste Hindernis für die rechte Gesinnung bildet der innere Feind in der Seele des Menschen, der Trieb des Menschen, der im Verborgenen wühlt, und stets darauf lauert, ihn vom rechten Wege abzulenken. „Der stärkste seiner Pfeile aber, die er gegen dich sendet und mit denen er dich in deinem intimsten Anliegen bekämptt, ist, dass er sich bestrebt, dir deine Wahrheit zweifelhaft, das bereits klar Erkannte wieder unsicher erscheinen zu lassen, deine Seele durch trügerische Gedanken und falsche Argumente zu verwirren, um dich so von deinem Heile abzulenken und darin wankend zu machen, was dir von deinem Glauben und deiner Religion schon feststand" (V, 5 Anf. II, S. 7). Der erste Zweifel, der auftaucht, betrifft die Substanzialität und die Unsterblichkeit der Seele, mit denen der ganze Begriff „Pflichten des Herzens" steht und fällt. Gelingt es aber dem Verstande, sich dieses Zweifels durch den Hinweis auf die Argumente der Alten und auf die Worte der Propheten (damit bezieht sich Bachja auf seine Einleitung (s. I, S. 15f.) zu erwehren, dann nähert sich der Versucher mit dem Zweifel an der Existenz des Schöpfers. Diesen Zweifel weist nun der Verstand „aus dem Abschnitte des Einheitsbekenntnisses in diesem Buche" (erste Pforte) zurück, ebenso den Zweifel an der Einheit Gottes. Dann wird die Pflicht der Anbetung Gottes bezweifelt, vom Verstande jedoch auf Grund dessen, „was wir in der (zweiten) Pforte der Prüfung der Güte Gottes gegen uns (indem wir die Weisheit seiner Schöpfung

prüfen und bewundern) und in der (dritten) Pforte über die Pflicht der Anbetung Gottes vorgebracht haben," zurückgewiesen. Aus der letzteren, „aus der dritten Pforte" entnimmt die Vernunft ihre Rüstung auch gegen die Zweifel an der Notwendigkeit und der Wahrheit der Prophetie und der Tradition, „aus der vierten Pforte" (Pforte des Gottvertrauens) die Argumente gegen die Zweifel an der Lehre der Vergeltung (das. II, S. 10—12). Und noch viele andere, die besagten Lehrsätze berührende Zweifel tauchen auf und werden von der Vernunft zurückgewiesen, dann kommt noch der letzte bedenkliche theoretische Zweifel, der Zweifel an der Willenfreiheit des Menschen, welche in der dritten Pforte behandelt wird (Kap. 8), und ist auch dieser von der Vernunft auf Grund der dort vorgebrachten Ausführungen zurückgewiesen, dann versucht es der innere Widersacher, der guten Gesinnung allerei andere, praktische Erwägungen und Bedenken in den Weg zu legen (S. 27f.). Damit hat Bachja selbst die ersten vier Pforten als die theoretischen gekennzeichnet. An diesen ersten, theoretischen Teil des Buches schliessen sich die von der fünften Pforte, als dem Resüme dieses ersten Teiles, eingeleiteten letzten fünf Pforten an: über die Demuth, die Bussfertigkeit, das Gewissen (die Rechenschaft des Menschen vor seiner Seele), die Enthaltsamkeit und die Liebe zu Gott, welche sechs Pforten zusammen den zweiten, praktischen Teil des Buches ausmachen. Die fünf praktischen Tugenden entsprechen, wie Bachja in der Einleitung (S. 35—37) auseinandersetzt, den theoretischen Lehrsätzen: Die absolute Einheit Gottes erfordert die ausschliessliche Richtung der Gesinnung auf Gott; die Erkenntnis von der Erhabenheit und Grösse Gottes (Pforte der Prüfung) die Demuth, die Anbetung Gottes die Bussfertigkeit, das peinliche Gewissen (das auch der Willensfreiheit entspricht) die Enthaltsamkeit und die Liebe zu Gott. Doch tritt in der Einleitung das dogmatische Motiv nicht so deutlich in die Erscheinung, wie in der fünften Pforte. Diese beiden Stellen zusammen bilden den Schlüssel zur Disposition der Schrift [1]).

Dieser vom dogmatischen Motiv getragene Rahmen des Werkes wird von den beiden anderen, in gegenseitiger Durchdringung auf-

[1]) Und auch in III, 4, zweite Hälfte, I, S. 160f., in den zehn Stufen des Glaubens und der Gottesverehrung, kommt das dogmatische Interesse als Motiv der Komposition deutlich zum Ausdrucke. —

tretenden Motiven so ausgefüllt, dass sie uns einen tiefdringenden Einblick in die Begriffe: Schöpfer und Geschöpf verleihen: Die Zusammensetzung aus Materie und Form, das Zeichen der Kreatur, offenbart uns nicht nur die Abhängigkeit der Kreatur, sondern gewährt uns auch einen Einblick in die Spuren der unendlichen göttlichen Allmacht und Weisheit, deren Erkenntnis in den dem Menschen zugänglichen Masse das Ziel des Menschen auf Erden ist. So hängt bei Bachja das Ziel aller Ethik mit den beiden noch zu behandelnden Motiven seiner Schrift aufs innigste zusammen. Vom Attributenmotiv wird in der Attributenlehre gehandelt werden, hier soll das Motiv der Zusammengehörigkeit von Materie und Form möglichst isoliert behandelt werden. Bachja gehört zu jenen jüdischen Philosophen die das von der Schrift „Probleme der Seele“ (wer immer nun ihr Verfasser sein mag) eingeführte Attributenmotiv der inneren Anlage ihrer systematischen Werke zugrunde gelegt haben. Während aber die Werke von Gabirol und Hallewi (zu denen nach Allem wohl auch das „Arugath-hab-Bossem“ des Moses ibn Esra zu zählen ist) das Attributenmotiv mit dem Motiv Materie und Form in so innige Verbindung miteinander brachten, dass sie auch zusammen dargestellt werden müssen, macht sich bei Bachja hierin der Einfluss Saadjas, bei dem das Attributenproblem noch nicht diese zentrale Stellung einnahm, dahin geltend, dass in der ersten Pforte, die ja zunächst allein den Standpunkt der Physik scharf markiert, das Motiv Materie und Form ziemlich isoliert auftritt[1]). Damit ist uns hier ein sicherer Krystallisationspunkt gegeben, um den die Aeusserungen dieses Motivs im Verlaufe des ganzen Werkes leicht gruppiert werden können.

---

[1]) In der Attributenlehre werden wir sehen, dass unter dem Einfluss Saadjas das Attributenmotiv in der ersten Pforte zurückgetreten ist, und zwar scheinbar am Stärksten in dem der eigentlichen Attributenlehre gewidmeten Abschnitte, eine auch hier nicht ganz aufgeklärte Erscheinung, welche zur Folge hatte, dass Kaufmann in der Auffassung der Attributenlehre B.'s ein arger Missgriff unterlaufen ist. — Der Einfluss Saadjas (nach unserer Ueberzeugung durch das Medium der beiden Schriften Bachjas) macht sich diesbezüglich auch bei Abraham b. Chija in „Betrachtung der Seele“ geltend, dem ersten uns bekannten Werke, das sich auf den Standpunkt Gabirols stellt s. w. unten. —

II. Das philosophische Grundprinzip.

Den Beweis für das Dasein des Schöpfers führt Bachja auf Grund von drei Prämissen. Erste Prämisse: Kein Ding kann sich selbst erschaffen haben. Zweite Prämisse: Alle Anfänge sind von endlicher Zahl, und da sie von endlicher Zahl sind, so muss ihnen ein Erstes vorangegangen sein, vor dem es kein Erstes gegeben hat. Dritte Prämisse: Alles Zusammengesetzte ist geschaffen[1]. Ueber die Beweise für diese drei Prämissen und ihr Verhältnis zu Aristoteles und Saadja wird in der Diskussion des Beweises zu sprechen sein, hier wollen wir nur auf die Durchführung des Beweises selbst eingehen. In dieser (I, 6) tritt die dritte Prämisse in den Mittelpunkt des ganzen Beweises:

Um aus diesen drei Prämissen den Beweis für das Dasein Gottes zu erhalten, muss man von der dritten Prämisse ausgehen: Wenn wir diese Welt betrachten, so finden wir sie in ihrer Gesamtheit und in allen ihren Teilen zusammengesetzt und organisiert (אלתאליף ואלנטאם – חבור וסדור). Der Weltbau als Ganzes zeigt uns die Zusammensetzung als Organisation nach dem Prinzipe der Zweckmässigkeit. Gehen wir aber weiter auf die einzelnen Naturbereiche ein, so finden wir auch hier organisierte Einzelwesen, deren Organisation auf der Zusammensetzung aus den vier Elementen beruht. [Hier zeigt sich die schöpferische Kraft der aufmerksamen Betrachtung viel eindringlicher. Mit fertigen Naturdingen eine gewisse Organisation einzurichten, vermöchte vielleicht auch Menschenweisheit bis zu einem gewissen Grade]. Die vier Elemente gehen nur teilweise ineinander über, manche von ihnen sind einander entgegengesetzt (s. Saadja und Abusahal), sodass es uns nicht möglich ist, sie zu einer dauernden organischen Verschmelzung zu vereinigen. In der festen dynamischen Verschmelzung

---

[1]) Bei Yahuda S. 8 fehlt das Aequivalent für den verbindenden Mittelsatz bei Tibbon S. 49: וכיון שיש תכלית למספרן, ohne dass dazu irgend etwas bemerkt wird. Der Satz ist aber zur logischen Entwickelung des Gedankens unentbehrlich, auch ist er durch den Satz: ומה שנמצא לו אחרית, נדע כי היה לו ראשון in der Ausführung S. 50, Yah. S. 9,1, verbürgt. Es handelt sich hier offenbar um einen infolge des Homöoteleutons (wohl Yahuda selbst) unterlaufenen Abschreibefehler. — Auch im 6 Kapitel bemerkt Yahuda nicht, dass für das ובכל, T. S. 54, Z. 2, im arab. Texte S. 10, A. 9, kein Aequivalent da ist; hier hat vielleicht die Parallele aus Gazâlî, wo dies Wort nicht vorkommt, die Veranlassung zum Abschreibefehler gegeben.

dieser Elemente in den organisierten Naturwesen, zeigt sich somit das schöpferische Prinzip, denn nur ein solches kann die Elemente, von denen wir wissen, „dass sie als Gegensätze kein Prinzip des Werdens in ihrem Wesen haben und sich ihrer Natur nach nicht vereinigen würden“, zu einer organischen Einheit verschmelzen lassen[1]). Aber auch damit ist die Zusammensetzung nicht zu Ende. „Wenn wir den vier Elementen nachforschen, so finden wir sie ebenfalls zusammengesetzt aus Stoff und Form, was dasselbe ist, wie Substanz und Akzidenz (hier vollzieht Bachja die Rückkehr von der mu‘tazilitischen zur peripatetischen Schulsprache, nachdem die dem mu‘tazilitischen Sprachgebrauch zugrunde liegende prinzipielle Differenz bereits von Saadja zugleich mit der Atomistik des Kalâms überwunden worden ist). Ihr Stoff ist die Urmaterie, welche die Wurzel der vier Elemente, ihre Hyle, darstellt, und die Form ist die allgemeine Urform, welche die Wurzel aller substanziellen und akzidentellen Formen darstellt, wie die Wärme und die Kälte, die Feuchtigkeit und die Trockenheit (substanzielle Formen), die Schwere und die Leichtigkeit, die Bewegung und die Ruhe (akzidentelle Formen) und dergleichen[2]).“ Da sich nun die Zusammensetzung alles Seien-

---

[1]) S. 55: וידענו, כי לא נמזגו מאליהן ולא נתחברו בטבען מפני המחלוקת שביניהם; arab. S. 11 unten: ועלמנא אנהא לם ימתזג בדאתהא ולא תאלפת בטבאיעהא למצאדה בעצהא לבעץ, s. die Polemik Saadjas gegen den Dualismus und gegen Empedokles. — Auch in dem oben wiedergegebenen Abschnitte ist eine von Yah. nicht angemerkte Abweichung bei T. zu verzeichnen: Der Satz: ואין בנו יכולת לחברם החבור הטבעי ist im arab. Texte viel deutlicher ausgeführt, S. 11, 11—12: ולא סביל לנא אלי תאליפהא ונטמהא אלנטאם אלטביעי; es muss demnach hebräisch heissen: לחברם ולסדרם הסדור הטבעי. Das ist aber sehr wichtig, denn die organische Verbindung ist es, worauf es hier ankommt.

[2]) Diese wichtige Stelle möge hier in beiden Texten mitgeteilt werden:

Arabisch, S. 12, Z. 2f.:

פאדא בחתנא ען אלענאצר אלארבעה
וגדנאהא מולפה איצא מן מאדה וצורה
והמא אלגוהר ואלערץ אמא מאדתהא
פאלמאדה אלאולי אלחאמלה
ללענאצר אלארבעה והיולאהא
ואמא אלצורה פאלצורה אלאולי

Hebräisch, S. 56:

וכאשר נחקור על היסודות הארבעה,
נמצאם מחוברים מחומר וצורה, והמה
העצם והמקרה. והחומר שלהם הוא
החומר הראשון, אשר הוא שרש
היסודות הארבעה (והחומר) וההיולי
שלהם. והצורה היא הצורה הראשונה
הכלית, אשר היא שרש כל צורה

den in der Welt in allen Teilen zeigt, „in ihren Wurzeln sowohl, wie in ihren Aesten, in ihrem E i n f a c h s t e n sowohl, wie in ihrem Zusammengesetzten“ (ופי בסיטה ומֹרכּבה — בפשוטו ומורכבו), in Oberwelt (wobei n i c h t b l o s an die Himmelskörper zu denken ist, s. w. u.) und Niederwelt, so folgt daraus, wenn man es mit der bewiesenen Prämisse zusammenhält, dass alles Zusammengesetzte geschaffen ist, dass das ganze Universum, Ober- und Niederwelt, geschaffen ist. Und da (nach der ersten Prämisse) kein Geschöpf

---

עצמית וכל צורה מקרית, כחום וכקור וכלחות וכיובש והכובד והקלות והתנועה והמנוחה והדומה להם.

אלכֹּלִיֵּהֿ אלתי הי אצל לכלִ צורהֿ גֿוהריהֿ וכל צורהֿ עַרַציהֿ כאלחרורהֿ ואלברודהֿ ואלרטובהֿ ואליבוסהֿ ואלתֿקל ואלכִּפּהֿ ואלחרכהֿ ואלסכון ומא אשבה דֿלך.

Das von uns in Klammern gesetzte Wort bei T. verdirbt den Sinn, und hat es Yah. mit richtigem Takte nicht in den Text aufgenommen: Handelt es sich ja eben darum, dass das relativ Einfachste, das „Element“, als ein Zusammengesetztes bezeichnet wird, indem die Benennung חומר — מאדּה, welche auch von bereits formbegabten Stoffen gebraucht wird, in היולי verwandelt wird, was auch bei Saadja das absolut formlose hylische Prinzip bezeichnet. — Dasselbe gilt von dem Zusatz der Pariser HS. zwischen והיולאהא und ואמא ואמא גֿוהרהא פאלענצר אלאול והו אול אלענאצר אלארבעהֿ: Yah. Anm. 5, אלצורהֿ ומאדתהא והיולאתהא, danach wäre im hebräischen Text zwischen שלהם und והעצם שלהם הוא היסוד הראשון אשר הוא ראשון היסודות הארבעה והחומר וההיולי שלהם zu ergänzen: והצורה. Auch hier ist das והחומר jedenfalls zu streichen. Der Zusatz selbst ist eine p a r a l l e l e B i l d u n g zu dem Satze . . . והחומר שלהם, die für sich allein dasselbe besagt, was der Satz, den sie überflüssiger Weise wiederholt. Der Interpolator hat den Satz: והמה העצם והמקרה offenbar nicht recht verstanden. Während Bachja hier, bei der Fixierung des Grundprinzips seiner Philosophie, es für nötig fand, zu betonen, dass er mit der sonst auch von ihm gebrauchten Bezeichnung: S u b s t a n z u n d A k z i d e n z nicht etwa den prinzipiellen Widerspruch gegen die Lehre von Materie und Form des Aristoteles betonen, wie dies im Kalâm der Fall ist, sondern damit vielmehr d a s s e l b e sagen will, was Aristoteles in seiner Schulsprache (da mit dem Fallenlassen der Atomistik auch die Differenz verschwindet) — während also Bachja diese ausgleichende Absicht hatte, empfand der Interpolator das Bedürfnis, den von Bachja in der peripatetischen Schulsprache konzipierten Satz auch in der Sprache des Kalâms nachzubilden, wobei er aber inkonsequent genug war, auch das bereits in seiner Vorlage interpoltierte peripatetische Wort ומאדתהא mit aufzunehmen. Vielleicht aber rührt dieses Wort von einem späteren Interpolator her, dem die Absicht des ersten nicht klar war; die richtige parallele Bildung wäre in der Pariser HS. וגֿוהרהא statt ומאדתהא, natürlich aber ebenso überflüssig, wie das ומאדתהא im peripatetischen Satze. —

sich selbst erschaffen haben kann, und da ferner die Anfänge (nach der zweiten Prämisse) im Regressus keine unendliche Reihe bilden können, so ergibt sich die Notwendigkeit eines schöpferischen Urprinzips, dem kein anderes Prinzip voranging. Und dieses Urprinzip ist Gott.

Man sieht schon hier, und werden wir das in der Diskussion des Beweises noch klarer sehen, dass der eigentliche Schwerpunkt des Beweises in der Lehre liegt, dass Alles, auch das Einfachste, zusammengesetzt ist. Besonders aufklärend ist hier das Bestreben Bachjas, von der mu'tazilitischen Konzeption von Substanz und Akzidenz wieder in die peripatetische von Materie und Form einzulenken. Das, was Bachja hier als den Kern des Beweises in den Vordergrund rücken wollte: die unabtrennbare Zusammengehörigkeit von Materie und Form auch in der Wurzel, im Metaxü (Bachja nimmt hierin eine ähnliche Stellung ein, wie Saadja, s. w. u.), konnte er in der mu'tazilitischen Schulsprache nicht betonen. Mit der Bezeichnung: Substanz und Akzidenz hat der Kalâm seinen Gegensatz zu Aristoteles in der Physik (mit dem allein er sich auseinandersetzte) dahin angedeutet, dass Materie und Form nicht an sich zusammengehören. Wenn nun Bachja den Beweis nicht aus der Indifferenz der Atome und der Akzidenzen gegen ihre Verbindung oder Trennung, sondern umgekehrt aus der unabtrennbaren Zusammengehörigkeit der beiden Wurzeln, Urmaterie und Urform, führen wollte, so musste er hier der auch ihm geläufigen mu'tazilitischen Schulsprache eine peripatetische Interpretation geben. Auch bei der Darlegung des Begriffs der absoluten Einheit, wo er ebenfalls Gelegenheit nimmt, darauf hinzuweisen, dass in der unabtrennbaren Zusammengehörigkeit von Materie und Form das Motiv der Vielheit und des Werdens begründet ist, ist Bachja darauf bedacht, neben der mu'tazilitischen auch die peripatetische Schulsprache zu ihrem Rechte kommen zu lassen: Die akzidentelle Einheit wird von einem Individuum (Einzelding) gebraucht, das dem Aeusseren nach zwar in keine Vielheit zerfällt und auch keine Gesamtheit von Dingen umfasst, gleichwohl aber in seinem Wesen eine Vielheit darstellt, indem es aus Stoff und Form und Substanz und Akzidenz besteht, was zur Folge hat, dass es dem Entstehen und Vergehen und allen Begleiterscheinungen desselben unterworfen ist[1]). Hier erscheint der peri-

[1]) I, 8. S. 70: והענין השני מאחד המקרי הוא האחד הנאמר על האיש האחד לא מתרבה ולא כולל דברים רבים כנראה ממנו, אך הוא רב בעצמו

patetische Ausdruck an erster Stelle, während der mu'tazilitische offenbar die Bestimmung hat, an dem zusammengesetzten Dinge auch jene Verhältnisse zu markieren, die durch den peripatetischen Ausdruck nicht erschöpft und von Bachja, wie wir oben gesehen, als akzidentelle Form bezeichnet werden (s. Schlussanmerkung). Es bedeutet daher eine vollständige Verkennung des philosophischen Grundprinzips, auf dem sich das ethische System Bachjas aufbaut, wenn man in die Hauptstelle des Beweises die Lehre von der getrennten Existenz der beiden Urprinzipien hineinträgt, etwa in dem Sinne, dass sie Gott getrennt erschaffen hat, um sie dann zu vereinigen. Schon die ausdrückliche Betonung Saadjas, auf dessen Boden ja Bachja zugegebenermassen steht, dass Gott Form und Materie gleichzeitig und zusammengesetzt erschaffen hat, hätte vor dieser irrtümlichen Interpretation bewahren sollen (s. Schlussanmerkung).

Wie in der Grundlegung, im Beweise für das Dasein Gottes, steht der Gedanke von der Zusammensetzung des kreatürlichen Seins in den Wurzeln auch in der ganzen übrigen Schrift (neben dem Attributenmotiv) als ein Hauptmotiv im Zentrum der Gedankenbildung: Gegen die Ansicht, die Welt habe sich durch Zufall gebildet, wird die Tatsache der wunderbaren Organisation alles Seienden ins Feld geführt (I, 6 Ende). Für die Einheit Gottes wird unter anderen auch der Beweis aus der Einheit des Urtypus in allen Zusammensetzungen geführt, von den Wurzeln und Elementen (פי אצולה וענאצרה — בשרשיו ויסורותיו) durch die ganze grandiose Mannigfaltigkeit der organischen Natur bis hinauf zu den Himmelskörpern (1, 7,2; S. 60—62; Y. S. 14—15). In dem Hauptbeweis für die Einheit wird die absolute Einheit Gottes aus der Abwesenheit jeder anderen Einheit bewiesen, diese aber aus der Tatsache der Zusammensetzung auch in den Wurzeln alles kreatürlichen Seins deduziert (I, 9 Anfang). In der Anleitung zur Betrachtung der Schöpfung empfiehlt Bachja, vor Allem die Tatsache der Zusammensetzung zu prüfen, wobei er besonders auf die innige dynamische Verschmelzung von Körper

---

מצד חבורו מחומר וצורה ועצם ומקרה, והוא מקבל ההויה וההפסד . . . Yah. S. 52: ואלצ̇רב אלת̇אני מן אלואחד אלערצ̇י הו אלואחד אלמקול עלי אלשכ̇ץ אלואחד והו גיר מתכת̇ר ולא עאם לג̇מלה אשיא׳ פי ט̇אהרה אלא אנה כת̇יר פי ד̇אתה מן ג̇הה̈ תאליפה מן מאדה̈ וצורה̈ וג̇והר וערצ̇ והו קאבל ללכון ואלפסאד . . .

und Geist aufmerksam macht, eine Lehre, die ebenfalls auf Saadja zurückgeht, und deren tiefreichende prinzipielle Bedeutung wir bald (im letzten Kapitel dieses Buches) kennen lernen werden (II, 3 Anf., S. 105—106). Der hier angedeutete Gedanke wird dann näher ausgeführt: In der Schöpfung des Menschen wiederholt sich im Kleinen die Schöpfung des gesamten Universums, von der ersten Zusammensetzung in den Wurzeln bis hinauf zur Vereinigung der höchsten Zusammensetzung, des menschlichen Leibes, mit der Seele des Menschen, ein Gedanke, der uns von Israeli her vertraut ist, und dessen Bedeutung bei Saadja und Bachja wir noch besprechen werden (II, 5, S. 115—117). Die Pflicht der Anbetung Gottes wird aus der Tatsache abgeleitet, dass das göttliche Sein, in seiner Einfachheit über den Urtypus aller Zusammengesetzten erhaben ist (III, Einleit., S. 140). Die Grundlage des Gottvertrauens ist letzten Endes ein tiefer Gedanke, der sich aus dem philosophischen Prinzip des Systems (über Saadja hinaus) ergibt: Alles Sein und Werden in dieser Welt folgt aus dem Verhältnis von Substanz und Akzidenz, dieses Verhältnis ist seit der Schöpfung konstant, Alles ist somit die Folge jenes ersten Schöpfungsaktes, durch welchen die beiden Urprinzipien miteinander verbunden worden sind; doch so, dass dadurch die Willensfreiheit des Menschen nicht aufgehoben erscheint (IV, 3, S. 211—212). Die Pflicht der Bussfertigkeit ergibt sich aus der Tatsache der Zusammengesetztheit (VII, Einl., II Teil, S. 59), und die Läuterung des Gewissens führt eine Läuterung der Seele herbei, durch welche sie immer mehr aus den Fesseln der Zusammensetzung befreit und zu dem für die Kreatur möglichen Höchstmass von Einfachheit erhoben, wodurch sie den oberen Wesen immer ähnlicher wird (VIII, 4ff., IX, 1). Damit berühren wir aber bereits die tiefere Bedeutung des Grundprinzips im System Bachjas, auf die wir aber erst nach der vorläufigen Orientierung in der Stellung der Gabirol-Gruppe eingehen können.

Anmerkung.

I. Die chronologische Frage.

Bachja wurde allgemein als der erste jüdische Philosoph angesehen, bei dem der neuplatonische Einfluss stark in die Erscheinung tritt. Und wenn wir auch sehen werden, dass ein solcher Einfluss auch schon bei Israeli (in der Seelenlehre) angenommen werden muss, so hat er doch bei diesem nicht die Bedeutung, wie bei Bachja. Und auch von dem hier aufgestellten Gesichtspunkte, dass der Umschwung in der jüdischen Philosophie prinzipiell

nicht die Wendung zum Neuplatonismus, sondern die von der Physik zur Metaphysik bedeutet, ist nach der bis vor kurzem allgemein geltenden Anschauung, der neuplatonische Einfluss in dem Werke Bachjas gleichsam als die Uebergangsphase anzusehen. Die Werke, die man als Quellen Bachjas ins Auge fasste, wie die Enzyklopädie der lauteren Brüder und andere (selbst wenn man, wie wir oben in der Einleitung S. 177, auch die peripatetischen und esoterischen Schriften Ibn-Sînâs mit dazu zählt) liegen alle zeitlich so zurück, dass der Annahme, Bachja war der ältere Zeitgenosse Gabirols und habe sein Werk um die Mitte des elften Jahrhunderts geschrieben, nichts im Wege stand. Dasselbe gilt von den speziell muhammedanischen Werken, deren Einfluss man bei Bachja konstatiert hat. Die Annahme, dass Bachjas Werk nur eine hebräische Uebersetzung des Kut al-Kulûb sei, hat sich nach der Veröffentlichung dieses Werkes als unrichtig erwiesen. Aber weder dieses Werk, noch die anderen Werke der asketischen Literatur der Araber, deren Benutzung durch Bachja von Schreiner (Kalâm S. 25f.) nachgewiesen worden ist, boten der obigen chronologischen Annahme irgend welche Schwierigkeit. Man merkte wohl eine gewisse Aehnlichkeit in manchen Ausführungen Bachjas mit denen Al-Ġazâlîs (gest. 1111), weshalb einige Forscher (Rosin, Bacher und Goldziher) die Möglichkeit der Abhängigkeit Bachjas von Al-Ġazâlî in Erwägung zogen, aber dieser Zweifel wurde leicht überwunden: „Die Berührungen Bachjas mit Al-Ġazâlî stammen von den gemeinsamen Quellen", Schreiner ibid. Anm. 3. An diesen letzten Punkt knüpft nun Yahuda in seinen Prolegomena an: Hauptsächlich aus der Abhängigkeit Bachjas von Ġazâlî, aber auch noch aus anderen Gründen, entscheidet sich Yahuda für die Hinabrückung der Abfassungszeit des Bachjanischen Werkes in die Regierungszeit A'lis, 1106—1143. Diese Frage hat sich aber, wie wir bald sehen werden, zu einer Bachja-Gabirol-Frage gestaltet. Bei der Wichtigkeit nun, welche gerade unter dem leitenden Gesichtspunkte dieser Schrift der Frage nach dem Umschwung vom Standpunkte der Physik zu dem der Metaphysik zukommt, empfiehlt es sich, auf diese Frage näher einzugehen und das Für und Wider im Allgemeinen, besonders aber aus dem hier gewonnenen speziellen Gesichtspunkte, einer neuerlichen Prüfung zu unterziehen. Und zwar will ich das an der Hand der sehr instruktiven Ausführungen Yahudas in den Prolegomena, S. 5—16, tun, indem ich seine Argumente der Reihe nach prüfen werde:

1. Als das stärkste Argument für seine Ansicht betrachtet wohl Yah. die Abhängigkeit B. von Ġazâlî, s. S. 7—11. Von den Stellen jedoch, die Rosin, Bacher und Goldziher als eine Entlehnung aus den Werken Al-Ġazâlîs ins Auge fassten, sagt Y. selbst, dass sie nicht wörtlich mit Ġaz. übereinstimmen und dass sie (nach einer Mitteilung Goldzihers) schon bei früheren Autoren vorkommen, S. 7,2: Von diesen Stellen gilt es also mit Wahrscheinlichkeit, dass B. u. Ġ. aus gemeinsamen Quellen geschöpft haben. Y. will denn auch nur sagen, dass diese Stellen nichts beweisen. Die systematische Untersuchung des ganzen Werkes in Bezug auf diesen Punkt führte ihn jedoch zum Resultate, „dass Bachja . . . von keinem muhamm. Schriftsteller so beeinflusst worden ist, wie gerade von Gazâlî, und zwar in dem Masse, dass er auch solche Anschauungen, die sich schon bei früheren Autoren finden, nur in der Form wiedergibt, in der sie Gazâlî nach seiner Art dargestellt hat." Auch

die Stellen in Bachjas Werk, zu denen Kaufmann Parallelen in der Enzyklopädie der l. Brüder nachwies, stimmen in Wahrheit „nicht mit den entsprechenden Stellen der רסאיל überein, sondern sie sind beinahe wörtlich aus Gazâlîs Werken herübergenommen." Und auch in der Darstellungsweise ist B. dem Ġ. verwandt. Yah. hebt noch hervor, „dass Bachja aus keinem der ihm bekannten, bezw. von ihm benutzten Gazâlîschen Werke soviel entlehnt hat, wie aus dem Traktat al-Ḥikma fi maẖlûqât allâh, den er für den zweiten Abschnitt geradezu in Kontribution genommen hat" (S. 9—11). Die einzige Parallele aus den Werken Ġ., welche uns Yah. in der Prolegomena, S. 10,10 mitteilt ist auch diesem Werke entnommen.

Bei der Würdigung dieses Arguments ist zunächst darauf zu achten, dass die Autorschaft Ġaz. an al-Ḥikma, wie Y. S. 11,2 mitteilt, bezweifelt worden ist. Dass grosse Partieen in diesem Werke und in 'Iḥja' wörtlich miteinander übereinstimmen kann eher als Beweis dafür angeführt werden, dass Ġ. im 'Iḥja' das al-Ḥikma ausgeschrieben hat: ihre eigenen Werke pflegten auch die arabischen Schriftsteller des Mittelalters nicht wörtlich auszuschreiben, s. über eine ähnlich Ġ. betreffende Frage „Die Abhandlung des Abû Hamîd Al-Gazzâlî, ed. von Dr. H. Malter, Berlin 1894, Einl. S. X. Und überhaupt ist die Beweiskraft aus der wörtlichen Uebereinstimmung, unter den literarischen Verhältnissen jener Zeit, sehr gering, es bleibt noch immer die Möglichkeit offen, dass es sich um gemeinsame ältere Quellen handelt. Wichtiger erscheint mir der von Yah. in Aussicht gestellte Beweis aus inneren Kriterien, die die Abhängigkeit Bachjas von Ġ. (da die umgekehrte Eventualität nicht in Betracht zu ziehen ist) entscheidend dartun sollen. Nach diesem Nachweis also wird sich der Wert des Beweises aus den Parallelstellen bestimmen.

2. Kauffmanns Beweis (Die Theologie d. Bachja p. 194 f; Separat-Ausg. S. 8,2), dass Gabirol von Bachja abhängig ist, will Yah. nicht gelten lassen. Die Ausführungen K. sind aber sehr beachtenswert. Schon der Umstand, dass Bachja Gabirol nicht erwähnt, wiegt viel mehr, als Y., S. 8—9,2 zugeben will. Die Möglichkeit, dass B. lange nach Gab. gelebt habe, ohne dessen תקון מדות הנפש zu kennen, kann zugegeben werden, aber das ist sehr unwahrscheinlich, besonders aus einem Grunde, auf den ich bald zu sprechen kommen werde. Aber mehr als dieser Beweis ex silentio wiegt die von Yah. nicht gewürdigte Entlehnung aus Bachja, welche Kaufmann bei Gabirol nachwies: Die Klassifizierung der Eigenschaften der Seele im תמ״ה scheint sicher aus Bachjas Werk entlehnt zu sein. Die von Kaufmann nachgewiesenen Parallelen, um zunächst bei diesen zu bleiben, können aber noch vermehrt werden. Man beachte die frappante Uebereinstimmung in der Ableitung der Schamhaftigkeit vom Verstande, Chobhoth II, 4, S. 122 f. und Thikkun I, 3, geradezu entscheidend aber für die Abhängigkeit Gabirols von Bachja ist die Vergleichung folgender Stellen, in denen beide Philosophen die Vorzüge des Verstandes behandeln:

Thikkun, I, 3:	Chobhoth II, 4, S. 124:
וכל חכם לב יודע מעלת השכל, ושהוא מבדיל בין האדם ובין	אך רב טוב האלהים עלינו בשכל ובהכרה, אשר בהם יחדנו משאר

הבהמה בשכלו ובטבעו[1]
ומונעו את תאוותו. ובשכל מגיע
האדם אל תועלת החכמה, ובו
יגיע אל אמתת הדברים. וגם בו
יגיע להודות לייחוד בוראו
ולעבודתו . . . .

Arabischer Text bei Wise, S. 23, 7–11:

וקד תבין ענד כל ד̇י פטנה̈
שרף אלעקל. ואנה אלמפרק
בין אלאנסאן ואלבהימה̈
בקהרה לטבעה וקמעה להואה.
ובאלעקל ידרך אלאנסאן מנאפע
אלעלום. ובה יצל אלי עלם
חקאיק אלאשיא. ובה אדרך
אלאקראר באלתוחיד ואלעבאדה̈
לרבה.

[1]) Nach dem arabischen Texte: בקהרה לטבעה soll es hier wohl heissen: בכלאו לטבעו: „indem er seine (des Menschen) Natur zügelt“, entsprechend dem בהנהגת גופנו bei Bachja. Ein Abschreiber, dem das בכלאו vielleicht nicht verständlich war, konnte leicht auf die fehlerhafte Lesart verfallen.

בעלי חיים, אין תועלתם לנו נעלמת
ממנ(ה) [ו] בהנהגת גופנו והסדרת
תנועתנו . . . . אך המדות, אשר נגיע
אליהן בשכל רבות מאד. מהם, שבו
נדע, שיש לנו בורא חכם קיים אחד
קדמון יכול . . . . וגם מהם, שאנחנו
מבינים בו החכמה והיכולת
והרחמים המקויימים בעולם, וחיוב
עבודתו לאשר יאות לו[1]. . . . ובו
יבדיל בין האמת והשקר . . . .

arab. Text (Aushängebogen) S. 112—113:

ואמא עט̇ים נעמה̈ אללה עז וג̇ל
עלינא פי אלעקל ואלתמייז אלד̇י
כ̇צ̇נא בהמא דון סאיר אנואע
אלבשריין פלים תכ̇פי פאידת ד̇לך לנא
פי תדביר אג̇סאמנא ונט̇אם
חרכאתנא . . . . ואמא אלכ̇צאל אלתי
תחצל לנא מן אג̇ל אלעקל פכת̇ירה̈ ג̇דא
מן ד̇לך אלאסתדלאל בה עלי אן
לנא כ̇אלקא חכימא פרדא צמדא
ואחדא אוליא קאדרא . . . . ומן
ד̇לך איצ̇א פהמנא בה אלחכמה̈
ואלקדרה̈ ואלרחמה̈ אלמת̇בותה̈ פי
אלעאלם וו̇ג̇וב אלטאעה̈ לה ואלעבאדה̈
למא הו אהלה ובה יפצל בין אלחק
ואלבאטל . . .

[1]) Nach dem arabischen Texte muss es heissen: וחיוב השמע לו והעבודה לאשר יאות לו: „Die Pflicht des Gehorsams gegen ihn (Gott) und der Verehrung (gegen ihn) nach dem, was ihm (an Verehrung) gebührt.“ Hier fällt sofort die von Gabirol vorgenommene Aenderung von למא הו אהלה in לרבה auf. Diese Aenderung führte mich auf die Vermutung, dass die fragliche Wendung vielleicht schon bei Bachja nicht adverbial, wie nach Tibbon und der gangbaren Bedeutung dieser Phrase, sondern, parallel dem vorhergehenden לה, als Objekt aufzufassen wäre, und zwar in der ursprünglicheren Bedeutung des Wortes: „. . und der Verehrung gegen das, was seiner (Gottes) würdig ist“ (oder: dem Verehrung gebührt), wofür auch das Fehlen des Objekts

zu ואלעבאדה nach der T. Uebersetzung zu sprechen scheint. Danach wäre hier von dem Gehorsam gegen Gott und der Verehrung gegen göttliche Dinge, etwa die Thora und die Propheten (besonders Moses) die Rede, deren Beglaubigung wir nach dem Folgenden ebenfalls dem Verstande verdanken. Ueber den Ausdruck עבודה gegen Moses s. weiter S. 132—133: ומקבלים עבודתו, was sich auf Moses bezieht. Jedenfalls schien mir, dass Gabirol den Text so aufgefasst und mit seiner Aenderung gegen die allzu muhammedanische Ausdrucksweise Bachjas Stellung genommen hat. Das würde auch unsere Annahme verstärken, dass G. hier von Bachja abhängig ist, da er einer arabischen Quelle gegenüber die Aenderung weniger schroff stilisiert hätte, etwa einfach ואלעבאדתה. Yahuda, dem ich die Stelle gezeigt habe, meinte, die Aenderung bei Gabirol richte sich gegen die in der fraglichen Wendung ausgedrückte Möglichkeit, dass ein Mensch im Stande wäre, Gott nach Gebühr anzubeten und zu verehren. Hier spricht aber noch ein Moment dafür, dass G. von Bachja (nicht von dessen etwaiger Quelle) abhängig ist. Der Text Tibbons war an unserer Stelle offenbar defekt. Denselben Text scheint nun auch G. vor sich gehabt zu haben, weshalb auch bei ihm das (אלטעה לה) השמע לו fehlt.

Nachträglich macht mich Yahuda noch auf den Gebrauch dieser Phrase bei Bachja III, 4 g. E. bei den zehn Stufen der Gottesverehrung, Stufe 7 und 9, I, S. 163, arab. S. 148—49, aufmerksam: . . . ואכראמא ללה ועטאמא למא הו אהלה פקט . . . וקצדוא טאעה אללה לוגהה ולמא אהלה; Tibbon: ולכבדו ולרוממו למה שיאות לו בלבד . . . וכוונו בעבודת השם לשמו ולמה שיאות לו. An diesen Stellen ist es klar, dass B. sagen wollte: Gott לשמו (לשמה) anbeten, weil er dessen an sich würdig ist, ohne Rücksicht auf den Dank, den der Mensch ihm schuldet. Yahuda gibt aber trotzdem die Möglichkeit zu, dass Gabirol die Stelle in dem oben angedeuteten Sinne verstanden hat; er schreibt mir: „אולם אפשר, שהוא (גבירול) הבין אותו מאמר בטובן: וכל מי שהוא ראוי לזה", fügt jedoch hinzu, dass Gab. diese Stelle der gemeinsamen Quelle entnommen haben könnte. Damit ist aber indirekt bewiesen, wie wenig Recht man hat, Bachja in das zwölfte Jahrhundert hinabzurücken, weil man in seinem Werke Stellen findet, die man auch bei Ġazâlî nachweisen kann. B. kann Alles aus den Quellen abgeschrieben haben, aus denen der jedenfalls im dritten Viertel des elften Jahrhunderts schreibende Gabirol (und später auch Ġazâlî) abgeschrieben hat. In einem Zeitalter, in welchem die Grenzen des geistigen Eigentums so wenig respektiert worden sind, kommen wörtliche Uebereinstimmungen zu oft vor, als dass man ihnen grosse Beweiskraft beimessen könnte.

Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen diesen beiden Stellen unterliegt somit keinem Zweifel. Dass Beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben sollten, ist zwar nicht absolut ausgeschlossen, aber aus inneren Gründen höchst unwahrscheinlich. Die hier geäusserten Gedanken sind so innig mit den Grundmotiven des Bachjanischen Werkes verschmolzen, dass nur ein über jeden Zweifel erhabener Nachweis, dass B. hier von einer anderen Quelle auch in der Konzeption abhängig ist, diese Vermutung zuliesse. Aus demselben Grunde ist es auch unmöglich, etwa daran zu denken, dass wir es bei Bachja mit einer Entlehnung aus dem Thikkun zu tun hätten (womit übrigens die

Annahme, B. hätte d. Thikkun nicht gekannt, aufgegeben werden müsste). Es ist vielmehr ganz augenscheinlich, dass die Stelle bei Gabirol, welche mit der Einleitung der „Lebensquelle" in dem Gedanken übereinstimmt, dass das höchste Ziel des menschlichen Erkenntnisvermögens in der Erkenntnis der göttlichen Attribute, dem Einheitsbekenntnis (אלאקראר באלתוחיד) besteht, einen gedrängten Auszug aus der Stelle im Chobhoth darstellt. An eine Erweiterung einer Gabirol entnommenen Stelle durch Bachja, ist umsoweniger zu denken, als ja G. durch die Einleitung der Stelle: „Ein jeder Vernunftbegabte weiss" deutlich genug verräth, dass er sich hier eines fremden Gedankens bedient. Die Erklärung dieses Gedankens für ein Gemeingut soll wohl zur Beschwichtigung des Gewissens des Verfassers dienen, der in der Einleitung die Versicherung abgibt, arab. S. 10—11, in diesem Werke ausschliesslich eigene Gedanken vortragen zu wollen, ein Verfahren, welches Gab. im Thikkun auch sonst beobachtet.

Man darf sich aber in Bezug auf Parallelen zwischen B. u. G. nicht auf das Thikkun beschränken, man muss vielmehr auch die „Lebensquelle" heranziehen. Es finden sich da Elemente, welche in dieser bestimmten Fassung in der jüdischen Philosophie zuerst bei Bachja vorkommen. So die Einteilung der Formen in substanzielle und akzidentelle, s. Fons vitae, ed. Baeumker, Münster 1892—95, S. 66,9f.; 162,11f. u. Der Gedanke ist Aristotelisch (s. w. u.), aber das Wort hielt man bis jetzt mit Recht für eine Prägung Bachjas. Dann der Gedanke, dass die Einheit die Wurzel der Vielheit ist, ibid. S. 155, Beweis 6; 235,18 — Fal. IV, 17; 252,1f. — F. IV, 30; 279,3; 315 — F. V, 45 u.; ebenso der (allerdings schon von Saadja eingeführte Gebrauch von Wurzel (radix — אצל) für Urprinzip, ibid. S. 87, Bew. 30; 224,15f. — Allerdings, der Gedanke von der Einheit als der Wurzel der Vielheit ist Plotinisch und reicht bis zu Plato hinauf, aber die Konzeption ist so bestimmt Bachjanisch, dass diese Momente auch für sich allein grosse Beachtung verdienen. Mehr als diese unzusammenhängenden Einzelheiten fällt für mich die in der Darstellung berührte Tatsache ins Gewicht, dass die Komposition der Hauptwerke Bachjas und Gabirols auf denselben Motiven beruhen. Das Attributenmotiv und die Art der Durchführung desselben in der Komposition der „Lebensquelle" ist, wie wir das besonders in der Attributenlehre sehen werden, nur aus der Komposition des Chobhoth zu verstehen und zu würdigen. Die beiden Werke gehören, trotz des prinzipiell verschiedenen Standpunkts und trotz der grossen Verschiedenheit der gestellten Aufgabe, in ihren innersten Motiven zu einer literarischen Strömung innerhalb der jüdischen Philosophie. Das Abhängigkeitsverhältnis ist offenkundig. Und auch hier ist es ganz ausgeschlossen, dass B. aus der so komplizierten Komposition Gabirols gleichsam die Urelemente herausgelesen haben sollte; wogegen die entgegengesetzte Annahme, G. habe dem Chobhoth das Attributenmotiv entnommen, sehr plausibel erscheint. Auf diese Frage werden wir noch bei der Besprechung der Schrift „Probleme der Seele" zurückkommen. Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir die „Betrachtung der Seele" von Abrah. b. Chija auf ihre Quellen prüfen: Wir werden sehen, dass sie Elemente aus „Probleme der Seele" und den Hauptwerken Gabirols und Bachjas verarbeitet hat. Hier ist allerdings auch nach der Gegenansicht die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, das B. sein Werk früher geschrieben hat, als A. b. Ch., der etwa 1135 starb. —

3. „Dass dieses (das Chobhoth) aber auch nicht bereits um das Jahr 1040 vollendet gewesen sein kann, . . . dürfte schon allein daraus zu folgern sein, dass Bachja den R. Jona b. Ganâḥ (geb. 985—9, und schwerlich vor 1040 gestorben) zusammen mit Sa'adja (gest. 941—42) und Ḥefeṣ b. Jaṣlîaḥ (997—8) als אואיל (bei Tibbon ed. M. E. Stern, Wien 1856, p. 4,25: הקדמונים) erwähnt", Prolegom. S. 12. Gegen dieses Argument ist zunächst zu sagen, dass es sich nicht um das Jahr 1040 handelt, es könnte auch einige Jahre später angesetzt werden. Dann aber beweist der Ausdruck הקדמונים nichts, weil er hier schon des Saadja und der anderen ungenannten Verfasser wegen gebraucht werden musste. Y. übersieht, dass hier die Werke Saadjas und der Anderen nur als Beispiele angeführt werden: כמו מעשה רבינו סעדיה ז"ל . . . כספרי בן גאנח ובעלי המסורת ומי שנהג מנהגם . . . כספר רב חפץ בן יצליח ז"ל . . . . כספרי קצת הגאונים בתשובת שאלות במצות הגוף ופסקי דינין; man kann nun annehmen, dass B. gerade zeitlich näher liegende Werke als Beispiele nennt. Ueberhaupt ist diese Stelle am Wenigsten geeignet, das zu beweisen, was Y. beweisen will. Y. hat übersehen, dass Grätz, Geschichte VI[1], Note 3, II, S. 419, aus dieser Stelle das Gegenteil schliesst, und wahrlich mit mehr Recht: Das bei Saadja und Jaṣliaḥ hinzugefügte ז"ל fehlt bei Ganâḥ, Bachja verfasste also sein Werk noch zu Lebzeiten Ganâḥs! Es steht also nichts im Wege, die Abfassungszeit des Chobhoth um 1050 und die der Werke Gabirols um 10—15 Jahre später anzusetzen.

4. Endlich schliesst Y. S. 13—14 aus der Polemik B. gegen die ausschliessliche Beschäftigung mit halachischer Kasuistik, dass er auch hierin unter dem Einflusse Gazâlîs steht, der ganz in demselben geringschätzenden Tone von den muhammedanischen Theologen und Rechtsgelehrten spricht. Es ist aber nicht einzusehen, warum Bachja, wenn er um die Mitte des elften Jahrhunderts geschrieben hat, zu einer Zeit, wo es im spanischen Judentum noch keinen Philosophen gegeben hat, erst eine Anregung von Aussen dazu bedurft haben sollte, um darüber Klage zu führen, dass man sich im Judentum nur mit halachischer Kasuistik befasst (abgesehen davon, dass er eine solche Anregung, wenn man schon dem philosophisch gebildeten und von Sehnsucht nach einer jüdisch-philosophischen Weltanschauung erfüllten Bachja keine eigene Initiative zumutet, auch von älteren arabischen Schriftstellern empfangen haben könnte.) Und sehen wir näher zu, so ist diese Stelle nicht nur keine Instanz gegen die frühere Lebenszeit Bachjas, als welche sie auch Kaufmann empfunden zu haben scheint, sondern, im Gegenteil, eine Instanz dafür. Und da kommen wir noch einmal auf die oben berührte Frage zurück, warum B., wenn er nach Gabirol geschrieben haben sollte, dessen Werke nicht erwähnt: Davon dass „Gazâli und Bachja . . . gegen eine ganz bestimmte Richtung in der Theologie" sprechen, kann, soweit B. in Betracht kommt, gar keine Rede sein. Man kann nicht alle muhammedanischen Verhältnisse einfach aufs Judentum übertragen: Von einer Richtung gegen die Philosophie im Judentum der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts ist uns sonst nichts bekannt, eine solche hat es auch nicht gegeben, von einer solchen erwähnt auch B. nichts. Das richtige Verständnis für das, was B. hier will, geht uns erst auf, wenn wir bedenken, dass Bachja nicht nur eine „Ethik" schreibt, wie man das Chobhoth zu bezeichnen pflegt, sondern ein philosophisch begründetes System der

jüdischen Lehre mit besonderer Tendenz auf die Ethik. Unter Pflichten des Herzens versteht B. nicht etwa nur *praktische ethische Gesinnung*, sondern in *erster Reihe* die *theoretische Gesinnung*, das heisst, die *Ueberzeugung* von der *Wahrheit der theoretischen Lehrsätze* des Judentums, von denen die praktische Gesinnung erst *abgeleitet* wird. B. wird nicht müde, immer wieder und wieder darauf hinzuweisen (Belege weiter unten), dass uns die Thora es zur Pflicht macht, die theoretischen Grundlagen der jüdischen Religion nicht blos auf Treu und Glauben hinzunehmen, sondern immer wieder nach Massgabe unseres Erkenntnisvermögens auch philosophisch zu erfassen. B. sagt ja auch an dieser Stelle: והניח לעיין בשרשי דתו ויסודי תורתו (פי אצול דינה ואקטאב שריעתה) . . . כמו אמונת היחוד אם אנחנו חייבים לעיין בו מצד שכלנו, או אם יספיק לנו, אם נדעהו מצד הקבלה מבלי אות ומופת . . . In der oben behandelten Stelle, in der *literarischen Orientierung*, hebt zwar B. hervor, dass die jüdische Literatur einige Schriften besitzt, in denen die Grundlehren der jüdischen Religion philosophisch bewiesen werden, dass er aber in diesen gerade die *Richtung* auf die intime ethische Gesinnung vermisst, was ihn zur Abfassung *seines* Werkes veranlasst. Aber in der Klage über die *Meisten seiner Zeitgenossen* rügt Bachja den *Mangel an philosophischem Sinn* überhaupt, sein Buch hat also die Bestimmung, das *philosophische Interesse zu wecken*. Er empfiehlt zwar angelegentlich auch die Schriften Saadjas (Einl. Schluss), aber er ist dabei überzeugt, dass *sein* Buch berufen ist, das philosophische Interesse anzuregen und wachzuhalten. Diese ganze Sachlage *passt aber am Besten auf die Entstehungszeit der jüdischen Philosophie in Spanien*. In der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, etwa 10—20 Jahre vor der Blütezeit *Hallewis* und der beiden Ibn-Esra, war das philosophische Interesse im spanischen Judentum sehr lebhaft. *Beweis: Die Reaktion bei Hallewi*. Denn, ist es auch nicht wahr, dass sich Hallewi von der Philosophie *abgewandt* hat, so hat er doch unstreitig die Erkenntnisquelle der Offenbarung in einer Weise in den Vordergrund gerückt, die darauf schliessen lässt, dass seine Zeitgenossen in ihrem Vertrauen zur Philosophie zu weit gegangen sind. — In diesem Lichte besehen, gewinnt auch die Tatsache, dass B. in der literarischen Orientierung der Werke Gabirols nicht erwähnt, sehr viel an Gewicht. B. hat sich in der jüdischen Literatur *umgesehen*, ob nicht ein Werk dieser Art, wie er es beabsichtigt, vorhanden ist, und nur, wenn er dies getan hat und sich überzeugt, dass ein solches nicht vorhanden ist, war er zu der Feststellung des Mangels und zur Klage über das mangelnde philosophische Interesse berechtigt. Wir werden sehen, dass die Philosophie Gabirols bald nach dem Erscheinen der „Lebensquelle“ die *Zeitphilosophie* des Judentums geworden ist, der sich selbst ein so konservativer Geist, wie *Abraham b. Chija*, nicht entziehen konnte. Wäre nun B. ein Zeitgenosse *Barsilais* und *Abraham b. Chijas*, der ältere Zeitgenosse Hallewis und der beiden Ibn-Esra gewesen, so hätte er gewiss keinen Grund gehabt, auf Mangel an philosophischem Interesse bei seinen Zeitgenossen zu klagen. Es wäre auch ein sehr grosser Mangel an literarischer Gewissenhaftigkeit, wenn seiner Umsicht zum Zwecke einer schriftlich zu fixierenden literarischen Orientierung die Werke Gabirols und Barsilais (und b. Chijas) entgangen wären.

Diese Gründe bestimmen mich, nach wie vor zu der Ansicht hinzuneigen, dass Bachja der ältere Zeitgenosse Gabirols ist und sein Werk „Pflichten des Herzens“ um die Mitte des elften Jahrhunderts abgefasst hat. Gleichwohl wird man abwarten müssen, was Yahuda für seine Ansicht noch vorzubringen hat, bevor man sich in dieser Frage zu einem entschiedenen Urteil entschliesst.

II. Die Schrift: „Probleme der Seele“.

Um vom Uebersetzer, J. D. Broydé, der sich die Sache wirklich sehr leicht gemacht hat (darin hat Guttmann vollständig Recht), zu schweigen, sind es Derenbourg, Revue des Etudes Juive XXV, S. 248—50, und Harkavy, Zusätze zum hebr. Grätz IV, S. 15 und V, S. 18, welche die Angabe des Manuskripts, dass Bachja der Verfasser dieser Schrift ist, gelten lassen. Dagegen hat Guttmann in seinem Aufsatz: „Eine bisher unbekannte, dem Bachja ibn-Pakuda zugeeignete Schrift“, Monatsschrift 1897, S. 441—456, dem von Steinschneider geäusserten Zweifel an der Bachjanischen Autorschaft an dieser Schrift mit einer Reihe von Gründen zu stützen gesucht und die bestimmte Behauptung aufgestellt, dass diese Schrift wohl eine der älteren Schriften der religionsphilosophischen Literatur in Spanien und etwa in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts (S. 245—46), keineswegs aber von Bachja verfasst ist. Aber auch Guttm. hat sich die Sache zu leicht gemacht, die stärksten Argumente des Für und Wider sind ihm entgangen. Er sah weder den prinzipiellen Widerspruch, in welchem diese Schrift zum Chobhoth steht, was er für seine Ansicht in erster Reihe hätte geltend machen können, noch auch die Uebereinstimmung, in welcher sich die beiden Schriften in Bezug auf die innersten Kompositionsmotive befinden, was gegen seine Ansicht spricht. Das hängt damit zusammen, dass Guttmann auch in seiner Schrift über Gabirol der ganze bedeutsame Sachverhalt, das Attributenmotiv als Schlüssel zum Verständnis, sowohl der Philosophie Gabirols selbst, wie des ganzen Zusammenhanges derselben mit der vorhergehenden und der nachfolgenden Epoche, vollständig entgangen ist. Die Gründe, die Gm. gegen die Verfasserschaft B. anführt, sind so fadenscheinig, so nichtssagend, dass man sich nur verwundern kann, wie man einer bestimmten Angabe eines Manuskripts solche Argumente als entscheidend entgegensetzen kann. G. fühlt selbst das Bedürfnis, die Angabe des Manuskripts, die zu bezweifeln zunächst kein formeller Grund vorliegt, zu erklären. Der Abschreiber soll deshalb B. als Autor bezeichnet haben, weil die Thochacha am Schlusse des Chobhoth mit dem Vers ברכי נפשי beginnt, den das Lehrgedicht des Verfassers der Probleme als Titel geführt hat (S. 245). Wie weit hergeholt! Und was ist mit dem Namen des wirklichen Verfassers geschehen? Es ist ja nicht ausgeschlossen, dass der Abschreiber die Schrift ohne Verfassernamen vorgefunden hat, aber warum deutet er dies mit keinem Worte an? Wir wollen jedoch die von G. angeführten Argumente prüfen:

1. Das Thoroth steht schriftstellerisch tief unter dem Chobhoth, S. 243—44. Guttm. sieht aber selbst, dass die Annahme, Bachja habe sich, da das Ch. jedenfalls später geschrieben ist (s. w. u.), schriftstellerisch vervollkommnet, nichts gegen sich hat; abgesehen davon, dass auch dem besten Schriftsteller ein schlecht disponiertes Werk gelingen kann. Man könnte ja umgekehrt

argumentieren: Ein so vollendetes Werk, wie das Chobhoth, gelingt nur einem geübten Schriftsteller! Es ist aber auch gar nicht wahr, dass d. Th. in Bezug auf Disposition und Diktion dem Ch. so sehr viel nachsteht, dem Werke sind in schriftstellerischer Beziehung nur vielfache Wiederholungen vorzuwerfen. Darin aber leistet auch d. Ch. genug. Ueberhaupt ist die Wiederholung eines und desselben Gedankens in wenig nüanzierten Fassungen das Signum der ganzen auf dem Attributenmotiv aufgebauten philosophischen Literatur in Spanien, siehe Bachja, Gabirol, b. Chija, Hallewi (s. auch Barsilai). Dieser Erscheinung begegnen wir bei vielen von einem Grundgedanken getragenen Systemen, sie bildet gleichsam die Schattenseite des Vorzuges. Die schriftstellerische Aehnlichkeit, die G. vermisst, besteht vor Allem in der Gemeinsamkeit der inneren Anlage, s. w. unten. —

2. B. beruft sich im Ch. niemals auf diese Schrift, ebensowenig auf das Lehrgedicht ברכי נפשי oder auf das ספר הסדר וההערכה ביצירה, auf welche im Th. Bezug genommen wird, S. 244. Das ist das stärkste unter den von G. angeführten Argumenten. Aber abgesehen davon, dass diese Erscheinung nicht so selten ist, erklärt sie sich aus der grundsätzlichen Verschiebung des Standpunkts, welche bei Bachja eingetreten war. Das Lehrgedicht ist von dem Th. absorbiert, das Buch über die Ordnung in der Schöpfung scheint sich an das Jezira-Buch angelehnt zu haben, und sind die Grundgedanken desselben wohl in jenen Partieen d. Th. verarbeitet, in welchen sich dieses ebenfalls an das Jezira-Buch anlehnt. Wir werden aber sehen, dass B. im Ch. all diese Elemente, soweit sie mit seinem neuen Standpunkte vereinbar waren, berücksichtigt hat. Schwierig ist das Fehlen eines jeden Hinweises auf diese Schriften immerhin, besonders im Hinblick auf die literarische Orientierung Bachjas in der Einleitung zum Ch. und dessen Versicherung, dass er sich nur sehr ungern zum Schreiben entschliesst, aber diese Schwierigkeit reicht beiweitem nicht hin, die bestimmte Zueignung zu entkräften.

3. Die Verschollenheit der Schrift. Eine Schrift von Bachja würde nicht so gänzlich verschollen geblieben sein, wie dies beim Th. der Fall ist, von dem sich nirgends eine Erwähnung findet. — Ich weiss nicht, ob diese Tatsache so feststeht, aber selbst, wenn dies der Fall wäre, so ist doch die Schwierigkeit durch die Annahme, dass nicht B., sondern ein Anderer der Verfasser ist, gar nicht beseitigt. Die geringe Bedeutung des Verfassers kann zur Erklärung der Verschollenheit umso weniger angeführt werden, als diese Schrift, wie wir sehen werden, auf die literarische Gestaltung einer Reihe wichtiger philosophischer Schriften von nicht geringem Einflusse war. Es ist also noch sehr die Frage, ob man von Verschollenheit sprechen darf. Auch bei Gabirol pflegt man von der völligen Einflusslosigkeit auf die Entwickelung der jüd. Philosophie in der Folgezeit zu sprechen. Wir werden sehen, dass in Wahrheit der Einfluss Gabirols sehr gross war. Dasselbe gilt aber auch von unserer Schrift, s. w. unten! Wie wenig aber die Verschollenheit beweist, ergibt sich daraus, dass auch Werke berühmter Autoren nach gänzlicher Verschollenheit ans Tageslicht gefördert worden sind.

4. Die Abweichung in der Interpretation von Bibelstellen, S. 245. Das findet sich auch bei anderen Autoren, selbst in einem und demselben

Werke, und auch im Ch. wird das nicht schwer zu finden sein. Von einem Widerspruch in der Interpretation (obschon auch ein solcher noch nichts beweisen würde), kann nicht die Rede sein. — In der Analyse der Schrift scheint der Satz, S. 452: „Diesen durch Emanation aus Gott hervorgegangenen Wesen folgen die durch Zusammensetzung entstandenen Dinge“, besagen zu wollen, dass auch die Körperlichkeit aus der Emanation folgt, das lehrt aber diese Schrift nicht (S. Einl. 191—92), G. selbst berichtet kurz vorher: „Die Materie ist nicht unerschaffen oder ewig“, eine nicht-ewige Emanation lehrt aber in Wahrheit Niemand. Freilich diese Schrift scheint die geschaffene potenzielle Urhyle zu lehren, ein Standpunkt, der, wie oben bemerkt, keine der philosophischen Autoritäten des Mittelalters vertritt; auch hierin zeigt sich eben, dass der Verfasser dieser Schrift noch zu keiner systematisch gefesteten Anschauung gelangt war, was auf B. in der ersten Zeit seiner philosophischen Arbeit gut passt. —

Damit ist bereits Alles erschöpft, was G. für seine Ansicht anzuführen weiss, und man darf es ohne Bedenken sagen, dass die bestimmte Angabe des Manuskripts mehr wiegt, als alle diese Gründe zusammen. Prüfen wir nun selbst diese Frage, so ist in erster Reihe die Verschiedenheit des prinzipiellen Standpunkts, die gegen die Autorschaft Bachjas spricht. B. steht im Ch. auf dem Standpunkte der Physik, das Th. auf dem Standpunkte der Metaphysik. Im Ch. werden wir vergebens die Lehrmeinung von der potenziellen Hyle suchen, im Th. bildet sie eine Hauptlehre, deren Erläuterung wiederholt längere Auseinandersetzungen gewidmet sind. Ja, das Th. trifft selbst die Einteilung in Physiker und Metaphysiker und stellt sich auf Seiten der Letzteren, es unternimmt gar nicht den Versuch, die Lehre des Judentums von der Physik aus zu begründen. Das ist gewiss das stärkste Argument, das man (was immer die philologische Kritik bringen mag) gegen die Autorschaft Bachjas an dem Thoroth anführen kann. Und so sehr plausibel auch der von mir vorgeschlagene Ausweg, Bachja kämpfe im Th. mit dem anstürmenden neuplatonischen Aristoteles, um ihn zuletzt zu überwinden, an sich auch sein mag, so hätten wir zu dieser Annahme gar keine Berechtigung, wenn nicht die ganze innere Anlage des Chobhoths tiefgehende Spuren des Thoroth aufwiese:

Wie bereits in der Darstellung angedeutet, baut sich die Schrift „Probleme der Seele“ auf dem Attributenmotiv auf. Der Geist der Weisheit und der Tapferkeit und des Rates wird mit den drei Grundtugenden Platos in Verbindung gebracht. Die drei Grundtugenden entsprechen den drei Seelenkräften, sodass die Seele des Menschen ein Ebenbild der Attribute Gottes darstellt. (S. Thoroth, S. 46—49, wo die Theorie der platonischen Republik mit Jes. 11,2 in Verbindung gebracht wird, und Kap. 14, S. 62–64). In Harmonie mit den drei Teilen der Seele stehen die Ursachen derselben, die drei Arten von Urluft, deren niedrigste, die potenzielle Hyle, der absolut formlose Urstoff, der Quell alles Bösen und aller Sünde ist (S. 8–12, wo in Anlehnung an Saadjas Jezira-Kommentar ebenfalls auf Jes. 11,2 hingewiesen wird). Während nun die Seele, die im Thoroth als ein von Gott emanierter Geist gedacht wird, der die Körperlichkeit von der Qualität der mittleren Luft von den aus dieser gebildeten Sphären annimmt (S. 74), einerseits von der Hyle, der Finsternis, deren Herrschaft alles Böse unterworfen ist (S. 16), zur Sünde verleitet wird, was eben die unterste Seele, die Begierde, ausmacht, wird sie andererseits von der

ersten Urluft, vom verborgenen Urlicht, dem sie selber entstammt, wieder erleuchtet und in den Stand versetzt, die unterste Seele zu überwinden. Diese Erleuchtung geschieht durch die Vermittelung, der den göttlichen Attributen entstammenden drei Kardinaltugenden. Besonders aber kommt diese Erleuchtung (und auch hier vollzieht sich eine innige Verschmelzung eines altjüdischen Motivs mit einem solchen aus der Republik Platos) über die Menschen durch Vermittelung eines Menschen, eines Gesandten Gottes, also Moses, auf den sich der Geist Gottes aus dem Urlicht ergiesst, um in ihm die drei Kardinaltugenden in potenzierter Kapazität zu entwickeln. Aus diesen Kardinaltugenden fliesst die Tugend der Gerechtigkeit, welche den Gesandten Gottes und alle, die ihm nacheifern, befähiger, ein Führer einer grossen Gemeinschaft, oder auch der ganzen Menschheit zu werden (S. 11—12 und 46 f.). Erst wenn die Seele das Prinzip des Bösen mit Hilfe der Thora (dem Ausfluss des Geistes der Weisheit u. s. w.) überwindet, erhebt sie sich auf demselben Wege, auf dem sie gekommen ist, zu ihrem Ursprung zurück, sie legt den aus der Hyle stammenden Körper ab, bleibt aber noch mit der Sphärenkörperlichkeit behaftet, um zuletzt auch diese abzustreifen und wieder reiner Geist zu werden.

Dieses Schema des Thoroth ist im Chobhoth vollständig erhalten, die Differenz, welche zwischen beiden besteht, betrifft nur den prinzipiellen Standpunkt. Im Thoroth ist die mittlere Luft allein ein zusammengesetztes, die beiden extremen Lüfte hingegen einfach, die untere ganz formlos, reine Materie, die obere ganz hylefrei, reiner Geist (s. jedoch w. u.). Im Chobhoth hingegen ist, wie wir im letzten Kapitel dieses Buches sehen werden, alle Kreatur, auch die reinste Urluft, der die Seele entstammt, in gewissem Sinne zusammengesetzt. Eine weitere, weniger prinzipielle Differenz besteht darin, dass im Chobhoth die Sophrosyne, die Besonnenheit, zurücktritt, und hauptsächlich mit den Attributen der Weisheit und der Macht (Sophia und Andreia) operiert wird. Das haben wir (s. Attributenlehre) dem Einfluss der Mu'tazila (Saadjas) zuzuschreiben. Sieht man nun von dem systematischen Rahmen, dem dogmatischen Motiv, welches im Thoroth, das einem Einzelproblem gewidmet ist, nicht in Betracht kommt, ab, und fasst man nur die innere Anlage ins Auge, so korrespondieren die zwei Kompositionsmotive des Chobhoth mit den beiden Kompositionsmotiven des Thoroth. In beiden vereinigt sich das Attributenmotiv mit dem, welches sich aus dem Verhältnis von Form und Stoff ergibt. Das erstere ist bei beiden dasselbe, das letztere ist beim Thoroth die Abtrennbarkeit, beim Chobhoth die Unabtrennbarkeit der beiden Prinzipien. Die anderen Momente des Schemas sind bei Beiden dieselben. Ueber die Seele im Kampfe zwischen ihren „beiden Beratern" (eine Verschmelzung des talmudischen Motivs von dem יצר טוב und dem יצר רע mit dem platonischen Bilde von den beiden Rossen) siehe Ch. an sehr zahlreichen Stellen, besonders in III, 5 f., I, S. 164 ff., wo הערה השכלית, die Belehrung durch die Vernunft, zu der man durch הערה התורית, durch die Belehrung durch Offenbarung gelangt, in einem Dialog zwischen Seele und Verstand dargestellt wird; III, 9, S. 188: והשני יועצים, האחד מהם הוא השכל .. והיועץ השני תאותך, s. dazu V, 5, II, S. 6—7. Ueber die Seele im Chobhoth wird in der Psychologie zu sprechen sein, doch wird die prinzipielle Stellung desselben noch in diesem Buche (10. Kap.) angedeutet werden. Besonders deutlich zeigt sich die Uebereinstimmung in Bezug auf die Stellung Moses:

Wenn B. von der Thora spricht, vergisst er fast niemals, auch auf die Stellung Moses hinzuweisen, wenn er ihm auch keine spezielle kosmologische Stellung zuweist, wie etwa später Maimuni: Es ist ihm auch nicht um die Persönlichkeit Moses zu tun, sondern nur um den Gesandten schlechthin, von dem er oft nur betont, dass er ein Mensch sein muss (soweit ich den arabischen Text gesehen habe, sagt B. stets nur רסול, Tibbon übersetzt משה נביאו). Aber uns kommt es auch nur auf dieses im Thoroth stark in den Vordergrund gerückte Moment an: S. dazu Ch. Einleitung, S. 11 u. besonders II, 5, I, S. 124— s. oben; ibid. S. 132—33: והגדולה שבטובות . . . . התורה הנתונה למשה נביאו ע"ה . . . כדי להאמין בבורא יתברך ובנביא . . . ויאמינו בה' ובמשה עבדו . . . . וממה שראוי לתת אל לבך ולבחון בו הסכמת בני אדם . . . למנות עליהם איש מהם ומקבלים עבודתו . . . והוא שומר אותם ודן בצדק ביניהם . . . .; III, 4, I, S. 154: . . . כי ההערה התוריה היא חזון מאת האלהים על ידי איש מבני אדם . . .; besonders III, 6, I, S. 173: והענין הרביעי טובת אלהים על איש מאישי בני אדם, נתיחד בה משאר משפחתו ועמו ושאר המדברים, כנביא מובחר, או נגיד מצווה להנהיג אומה, או חכם, העיר אלהים את רוחו בחכמה ותבונה ועצה ודומה לזה . . . Hier ist die Anspielung auf Jes. 11,2 unzweifelhaft, und beruht dies auf Thoroth S. 12 und 49 f. —; X, 6, II, S. 161: . . . ואלו היה קרוב למלאכים במדות[יה]ם הטובות . . . ואהבתם הזכה בו, אינם כזכיות מי שמורה בני אדם אל הדרך הטובה . . . . —

Dazu kommen noch einige weniger zentrale Momente: Ch. III, 3, I, S. 152, wo ebenfalls die Vermittelung des Menschen betont wird, gemahnt der Gedanke, dass die Offenbarung durch Wunder einen Einblick in die Schöpfung Gottes verleiht, der über die Einsicht geht, welchen die Vernunft durch die ihr בשרש הבריאה והיצירה eingeprägte Erkenntniskraft erreicht, an die drei Stufen der Schöpfung im Thoroth S. 51. Es ist dies gleichsam ein Anklang an den alten Standpunkt, der Rest, der unter dem neuen leitenden Gesichtspunkte von der durchgängigen Zusammensetzung der Kreatur ohne Unterschied der Schöpfungsstufe noch erhalten werden konnte. — Ein ähnliches Verhältnis herrscht zwischen Ch. III, 8, I, S. 179, wo im Zusammenhange mit dem Problem der Willensfreiheit die Parallele: Gut-Licht, Böse-Finsternis berührt wird. Im Th. sind das zwei positive Prinzipien, hier ist die Untersuchung auf die Zurückführung beider auf eine Einheit gerichtet. — Ch. IV, 3, I, S. 209: Der Mensch kann nichts Wurzelhaftes schaffen, (ein Gedanke, der übrigens schon bei Saadja, Em. I, Schluss, vorkommt), entspricht Th. S. 65. — Der Gedanke des Chobhoth, dass die Vernunfterkenntnis die höchste Vervollkommnung des Menschen darstellt (sodass die Offenbarungsgebote nur eine Vorbereitung zu den Vernunftgeboten sind, s. Dogmengeschichte), deckt sich mit Th. S. 26; und hier handelt es sich um einen Grundgedanken des Chobhoth. — Ein anderer Grundgedanke des Chobhoth: die Thora habe es sich zur Aufgabe gestellt, die Menschen auch zur spekulativen Forschung und Erkenntnis anzuleiten, deckt sich mit Thoroth S. 8. 21. 24. Hier ist es von Interesse zu bemerken, dass der Schriftvers, der Th. S. 24 als Beleg angeführt wird, Deut. 4,39: וידעת היום והשבת אל לבבך . . .,

ein Lieblingsvers Bachjas im Ch. ist, den er sehr oft als Beleg für diese Ansicht anführt; ich zähle: Einl. S. 20—21; 24; I, 2 Schluss, I, S. 47 zweimal; II, 10, I, S. 86; VIII, 1, II, S. 82 u. wohl noch öfter. Bachja zitiert noch andere Schriftverse für die Pflicht der Forschung, aber dieser Vers scheint sein Lieblingsvers zu sein, und, ohne die Literatur daraufhin untersucht zu haben, darf ich sagen, dass die anderen jüdischen Philosophen diesen Vers jedenfalls nicht häufig anführen; B. Chija, der ihn anführt (s. w. u.), ist auch sonst von Bachja abhängig; Saadja, Em. II,2 E. für Einheit, Krochmal MNH. S. 295 im Sinne Bachjas. — Diese Einzelheiten für sich würden nicht viel beweisen, aber alle zusammen, in ihrem Zusammenhange mit der Gesamtanlage der beiden Schriften, sind als Bestätigung der bestimmten Angabe des Manuskripts entscheidend genug, um die schon an sich nichtssagenden gegen die Verfasserschaft Bachjas angeführten Bedenken ganz zu zerstreuen. — Und auch bei dieser Frage muss man, wie bereits in der Darstellung angedeutet, die ganze Reihe von Werken berücksichtigen, die auf dem Attributenmotiv aufgebaut sind. Wir haben gesehen, dass Bachja in der Komposition seines Hauptwerkes von dieser Schrift abhängig ist. Gabirol ist, wie wir sehen werden, in der Komposition seines Werkes von Bachjas Chobhoth abhängig: Das Attributenmotiv und das Verhältnis von Materie und Form sind die Hauptmotive der „Lebensquelle". Bar Chija hat dem Thoroth und dem Chobhoth, beiden (wie wir bald sehen werden) unmittelbar die Motive seiner Schrift entnommen, ausserdem aber hat er die Lehre von der Potenzialität der Hyle in einer Konzeption, die seine Abhängigkeit von Gabirol verbürgt. Hallewi ist, wie wir sehen werden, vom Chobhoth und von der „Lebensquelle" nicht nur in den Kompositionsmotiven seines Kusari, sondern auch in seinen systematischen Ansichten abhängig. Abgesehen davon, dass wir den Einfluss des Thoroth in der Kabbala festgestellt haben (für welche aber die Frage der Verfasserschaft ganz irrelevant ist). Freilich beweist dieser Einfluss an sich nichts für die Verfasserschaft Bachjas. Man muss aber Folgendes überlegen: In Bezug auf das Attributenmotiv ist diese Schrift unzweifelhaft das Original. Das sieht auch ein minder geübtes Auge auf den ersten Blick. Wir haben das in der Art gesehen, wie der Ursprung dieses Motivs im Chobhoth angedeutet ist. Er ist nur für den erkennbar, der ihn aus dem Thoroth her kennt. Die entscheidende Wendung ferner, welche in der Konzeption dieses Motivs im Chobhoth eintritt, nämlich in der Abstreifung der Sophrosyne und der Anpassung an den Attributenbegriff der Mu'tazila, wie uns dies im folgenden Buche über die Attributenlehre klar werden wird, macht es von vornherein unmöglich, an eine Abhängigkeit des Thoroth von einer der folgenden Schriften dieser Gruppe anzunehmen, die sämtlich bereits unter dem Einflusse des genannten mu'tazilitischen Elements stehen. Ebenso leicht erkennbar ist es, dass Gabirol den Einfluss des Thoroth jedenfalls auch durch Vermittelung des Chobhoth empfangen hat. Was immer nun aus diesem Zusammenhange für die Bachja-Gabirolfrage zu entnehmen ist (s. oben), so viel steht fest, Bachja hat das Thoroth unmittelbar benutzt. Wäre nun diese Schrift nicht von Bachja, so hätte er sie, wenn er nicht die Quelle, der er zumindest ein Hauptmotiv seines Buches verdankt, absichtlich verschweigen wollte, in der literarischen Orientierung erwähnen müssen. Seine eigene Schrift, die ihm jetzt prinzipiell fremd geworden war, konnte er

wohl benutzen und verschweigen und dabei über den Mangel an philosophischem Interesse bei seinen jüdischen Zeitgenossen in Spanien klagen, gegen eine fremde Schrift jedoch durfte er nimmer so handeln, ohne sein Gewissen, auch für die literarischen Verhältnisse jener Zeit, in bedenklichster Weise zu belasten.

Diese beiden Momente: Die unzweifelhafte Tatsache, dass das Attributenmotiv seinen Ursprung in dem Thoroth hat, und die andere, dass Bachja von dieser Schrift abhängig ist, sprechen, wenn man sie mit der literarischen Orientierung Bachjas in der Einleitung zum Chobhoth zusammenhält, entschieden dafür, dass B. der Verfasser derselben ist. Bedenkt man aber dazu, dass sämtliche übrigen Schriften dieser Gruppe das Attributenmotiv in der mu'tazilitischen Modifizierung haben, und auch, dass von den Autoren dieser ganzen Gruppe Bachja der einzige ist, der mit dem Mu'tazilismus auf demselben prinzipiellen Standpunkt der Physik steht und von ihm auch in Beweisführung und Anordnung vielfach abhängig ist (wenn auch die Einteilung in Einheits- und Gerechtigkeitsgruppe bei B. durch die Kreuzung mit dem Attributenmotiv etwas gestört ist), so kommen wir auch von hier aus zur Ueberzeugung, dass B. das Chobhoth um die Mitte des elften Jahrhunderts abgefasst hat. —

Wie ich während der Drucklegung dieser Schrift höre, wird die Edition des arabischen Textes des Thoroth von Goldziher vorbereitet. Nach dieser Mitteilung (Yahuda) soll nun Goldziher gegen die Verfasserschaft Bachjas, nebst prinzipiellen, besonders philologische Argumente ins Feld führen. Die prinzipiellen Bedenken können unmöglich stärker sein, als die, welche hier oben hervorgehoben worden sind. Ich bin sogar überzeugt, dass sie in dieselbe Richtung fallen: Es gibt in der mittelalterlichen Philosophie schlechterdings keinen irgendwie bedeutsamen Gesichtspunkt, der zu den leitenden Gesichtspunkten in Physik und Metaphysik nicht irgendwie in Beziehung stände. Was aber die philologisch-historischen Argumente anbetrifft, so wird man sie abwarten müssen. Auch in dieser Frage wird man somit mit der endgiltigen Entscheidung zunächst zurückhalten müssen.

Kaufmann in seiner Schrift: Die Theologie des Bachja ibn Pakuda, die in ihrem philosophischen Werte von keiner seiner späteren Schriften erreicht wird, geht auf die Kompositionsmotive des Chobhoth nicht ein. Für ihn hat nur die erste Pforte und jene Stelle in der dritten philosophisches Interesse, in welcher das Problem der Willensfreiheit behandelt wird. Er verkennt denn auch vollständig das Grundprinzip der Bachjanischen Philosophie. Das zeigt sich besonders S. 47,1. Danach wären Urstoff und Urform für B. getrennte Dinge im Sinne B. Chijas, den K. in diesem Zusammenhange zitiert. Wenn Zeller, in einer brieflichen Antwort an K., sagt, Aristoteles sage seines Erinnerns nirgends, dass die Elemente aus Form und Stoff zusammengesetzt sind, so ist mir, wenn hier kein Missverständnis vorliegt, diese Aeusserung nur so erklärlich, dass K. in seiner Anfrage von getrennten Prinzipien sprach. K. übersieht, dass der Schwerpunkt des Beweises bei Saadja und Bachja gerade in der Unabtrennbarkeit von Form und Materie, also auch von Urform und Urmaterie, liegt. — Auf demselben Irrtum beruht die Bemerkung K. S. 51,1, dass B. die Schöpfung des Urstoffes nicht bewiesen habe. Demnach, K. scheint

sich über diese Konsequenz nicht recht klar gewesen zu sein, hätte B. entweder übersehen, dass sein Beweis das Beweisthema nicht berührt, oder aber er habe eben lehren wollen, dass der Urstoff nicht geschaffen, also ewig sei. Beide Annahmen sind gleich absurd. Saadja führt zwar noch besonders den Beweis für die Schöpfung aus dem Nichts, aber wir wissen bereits, dass diese Argumente in Wahrheit nur die eingehendere Erläuterung der Hauptbeweise bringen, s. oben S. 446. --

---

Neuntes Kapitel.

Die Gabirol-Gruppe.

Wie die Physiker-Gruppe mit dem der Frage nach dem Verhältnis von Materie und Form gewidmeten „Buch der Elemente", so beginnt auch die eigentliche Metaphysiker-Gruppe mit einem dieser Frage gewidmeten Werke, mit der „Lebensquelle" Gabirols. Denn so gross auch der unmittelbare und mittelbare Einfluss der Schrift „Probleme der Seele" auf die philosophische Literatur der Folgezeit ist, so beschränkt sich doch dieser Einfluss auf das Attributenmotiv, während die Lehre von der Potenzialität der Materie, die für den Standpunkt der Metaphysik entscheidend ist, von den Philosophen dieser Gruppe nicht in der Fassung dieser Schrift, sondern in der Fassung, die sich aus der eingehenden Diskussion dieser Lehrmeinung bei Gabirol ergeben hat, gelehrt wird. Die meritorische Diskussion dieser Lehre, sowie aller mit ihr zusammenhängenden Fragen, besonders auch der Frage, in welchem Masse sich die einzelnen Philosophen die Lehre Gabirols angeeignet haben, kann, aus den bereits wiederholt angedeuteten Gründen, erst in der Attributenlehre entwickelt werden. Und auch die Analyse der hier in Betracht kommenden Hauptwerke, nach deren innerer Anlage und Kompositionsmotiven, wird erst in der Attributenlehre vorgenommen werden können.

1. Gabirol.

Hier soll nur im Allgemeinen darauf hingewiesen werden, dass ebenso wie das „Buch der Elemente" Israelis im Grunde eine Bearbeitung der metaphysischen Diskussion der Physik, so stellt die „Lebensquelle" Gabirols eine Bearbeitung der Diskussion der Metaphysik des Aristoteles dar. Wie jenes stellt sich auch diese die Aufgabe, die Lehre des Aristoteles zur Basis einer systematischen jüdischen Weltanschauung zu machen. Und wie Israeli, so hat auch Gabirol diese Aufgabe nur eingeleitet,

die systematische Ausführung im Einzelnen ist hier, wie dort, von den Nachfolgern geleistet worden.

Das Grundprinzip der Philosophie Gabirols ist die Lehre von der einen universellen Substanz, welche allem Seienden ausser Gott als Substrat dient. Der Begriff dieser Substanz ist der der potenziellen Hyle der Metaphysik[1]. Mit dieser Aristotelischen Lehre verbindet Gabirol die neuplatonische Lehre von den intelligiblen Substanzen in der Konzeption Proklus. Danach zerfallen alle Seienden in folgende Substanzen: 1. Gott, rein geistige Substanz. 2. Wille, eine Hypostase, die bald mit Gott identifiziert, bald als von ihm

---

[1]) S. Fons vitae, ed. Baeumker, Münster 1892—95, die lateinische Uebersetzung des verlorenen arabischen Originals, und die hebräische Uebersetzung des Schem-tob ibn Falaqera, der aber Vieles weggelassen und auch Einiges umgestellt hat. Diese Uebersetzung ist ohne Hilfe der lateinischen ganz unbrauchbar. Das Bild, welches man aus diesem Auszug von der Philosophie Gabirols enthält, ist nicht nur lückenhaft, sondern auch in wesentlichen Punkten falsch. Fal. scheint nach dem Urteil Ibn Dauds, das Buch Gabirols könnte auf den zehnten Teil reduziert werden (s. w. u.), gehandelt zu haben, aber er erbrachte damit nur den Beweis, dass JD. hier sehr stark übertrieben hat. Eine neue, vollständige, nach dem lateinischen Texte und dem Auszuge Fal. anzufertigende hebräische Uebersetzung dieses Buches würde eine sehr empfindliche Lücke in der hebräischen philosophischen Literatur des Judentums ausfüllen. Der hebräische Auszug ist als Textbeilage bei Munk, Mélanges I., abgedruckt, ergänzt (lat. oder franz.) und erläutert. —

Zur Lehre von der potenziellen Hyle siehe besonders die Stellen: S. 16, Zeile 21f.: alioquin cum dicimus eam (sc.: materiam) esse, non habet esse nisi in potentia; Fal. I, 8; S. 42, 21: . . . haec est quod nomen materiae illi soli congruit quod paratum est recipere formam quam nondum recepit; Fal. II, 15; S. 221,3ff.: Das begrifflich erfassbare Sein fängt erst mit der formbegabten Hyle an, doch reicht das Sein der Hyle an sich darüber hinaus, der potenziellen Hyle kommt gleichsam ein vorbegriffliches Sein zu; Fal. IV. 7ff. — S. 223,18 hängt die Differenz in der LA. generis (nach Fal. III, 9, s. Baeumkers Anmerkung zur Stelle) oder corporis mit der Definitionsfrage zusammen. Zur begrifflichen Erfassung (Definition) eines Dinges gehört nach der ersteren LA. auch das genus. Das erinnert an den Standpunkt der Physik. Gab. ist in dieser Frage auch sonst nicht konsequent; das Resultat dieser Partie S. 229, 2f.: . . earum (sc.: trium materiarum) alia est materia simplex spiritualis . , . scilcet quae non induit formam; Fal. IV, 12; S. 233f., dasselbe aus dem Gesichtspunkte der hylefreien Form; Fal. IV, 17; S. 271ff., besonders S. 273,13f: . . esse in potentia, quod est proprium essentiae uniuscuiusque, scilicet materiae et formae per se; Fal. V, 12f; S. 310,1: Die Sehnsucht der Hyle, aus dem Schmerze der (absoluten) Steresis erlöst zu werden; Fal. V, 37; ferner S. 314,17f., Fal. V, 43f. u. —

getrennt (und als mit der ersten hylefreien Form identisch) aufgefasst wird. Der Sinn und die Bedeutung dieses Wesens werden uns erst in der Darstellung des Systems Gabirols in der Attributenlehre aufgehen. 3. u. 4. Universelle Form (Urform) und universelle Materie (Urhyle), die in ihrer Zusammensetzung die erste intelligible Substanz, schlechthin: die Intelligenz genannt, bilden; es ist dies der Welt-Nus Plotins. 5. Weltseele, oder auch schlechthin: die Seele genannt, die ebenfalls eine intelligible Substanz ist, aber in Materie und Form nicht mehr so ungetrübt, wie die Intelligenz. (Die Weltseele zerfällt ihrerseits in drei spezielle intelligible Substanzen, die sich von einander durch den Grad der Reinheit in Materie und Form unterscheiden). 6. Natur, eine weitere intelligible Substanz von geringerer Reinheit in Materie und Form. 7. Substanz der neun Kategorieen, die Substanz der Naturwissenschaft [1]).

Schon diese allgemeinen Umrisse des Weltbildes der Gabirol'schen Philosophie sind neuplatonisch. Dazu kommen noch andere Lehren von entschieden neuplatonischer Färbung. Die unteren Substanzen und alles individuelle Sein, die sie enthalten, fliessen aus den oberen, eine jede aus der nächst höheren: darin sah man die Lehre der Emanation im Sinne des Neuplatonismus. Daraus ergibt sich, dass das individuelle Sein in der Niederwelt, in der Welt der Physik, das letzte Bild des individuellen Seins in den höheren Substanzen ist: die Substanzen stellen demnach alle ein- und dieselbe Welt dar, je höher desto reiner, desto geistiger, je tiefer, desto trüber, desto sinnlicher. Darin sah man die Ideenlehre im Sinne der Interpretation Plotins (Einleitung S. 155f. u. 169f.). Es lag daher sehr nahe, Gabirol für einen Neuplatoniker und die „Lebensquelle" für ein „Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie" zu erklären. Schwierigkeit machte nur die Lehre Gabirols von der Analogie zwischen Ober- und Niederwelt in Bezug auf die Zusammensetzung aus Materie und Form. Die Lehre, dass auch die Wesen der Oberwelt mit einer, wenn auch noch so feinen Materie behaftet sind, liess sich nur schwer in neuplatonischen Quellen nachweisen. Dasselbe gilt von der Lehre über den Willen. Wie immer jedoch man sich mit diesen Bedenken abfand, und trotz der

---

[1]) Ueber die Anzahl der Substanzen finden sich bei Gab. verschiedene Aeusserungen, doch haben die Zahlenmotive Gabirols keine prinzipielle Bedeutung, hier handelt es sich blos um die allgemeinsten Umrisse des Weltbildes Gabirols.

Schwierigkeit, die man in der Erscheinung empfand, dass der Neuplatonismus im Judentum gerade zu einer Zeit aufblühte, als er bei den Arabern von den Aristotelikern verdrängt worden ist[1]), der Neuplatonismus Gabirols ist zu der sichersten Tatsache der Geschichte der jüdischen Philosophie geworden. Ebenso die Beobachtung, dass die Philosophie Gabirols auf die Entwickelung der Philosophie der Folgezeit von fast gar keinem, jedenfalls von nur sehr geringem Einflusse war.

Indem wir nun den Begriff: Gabirol-Gruppe in die Geschichte der jüdischen Philosophie einführen, haben wir es bereits zum Ausdrucke gebracht, dass wir die bisherige Auffassung der Philosophie Gabirols als irrtümlich und unhaltbar aufgeben: Prinzipiell genommen ist Gabirol nicht mehr (eher aber weniger) Neuplatoniker als Ibn-Daud, den man als den ersten entschiedenen Aristoteliker anzusprechen pflegt. Gabirol lehrt nicht die Emanation der Körperlichkeit, sondern blos die Emanation des die Hyle gestaltenden Geistes, eine Lehre, in der ihm alle Philosophen seiner Gruppe, und (in der Emanation des Geistes) auch Maimuni, folgt: die Hyle ist nach Gabirol, wie nach allen Philosophen seiner Gruppe, ein ewiges, unerschaffenes Prinzip, dem ein potenzielles Sein zukommt. Es ist dies der Lehrbegriff Aristoteles in der Metaphysik. Ueber die Differenz, die sich aus der Lehrmeinung Gabirols ergibt, dass auch der Form für sich nur ein potenzielles Sein zukommt, wird in der Darstellung des Systems zu reden sein. Gabirol lehrt ferner nicht die Ideenlehre in ihrer prinzipiellen Bedeutung. Vielmehr hat die Analogie die Aufgabe, der Ideenlehre eine Wendung zu geben, in der sie von den Vorwürfen Aristoteles nicht getroffen wird, eine Wendung also, welche diese Lehre ihres prinzipiellen Charakters entkleidet. Gabirol lehrt endlich nicht die Erhabenheit Gottes über das Sein und das Denken. Für ihn sind vielmehr Gott und die Hyle die zwei ewigen Urprinzipien des Seins, ebenso ist für ihn das Attribut Wissen (Denken) der umfassendste Ausdruck für den Inhalt des Gottesbegriffs. In der Annahme von intelligiblen Substanzen ist Gabirol wohl vom Neuplatonismus abhängig, aber wir werden sehen, dass die Konzeption dieser Lehre bei Gabirol einen Vermittelungs-

---

[1]) Dass auch diese Auffassung irrtümlich ist, ergibt sich aus unserer Einleitung S. 144 ff., siehe auch die Schlussanmerkung dieses Kapitels.

versuch zwischen der Lehre von den Formen Aristoteles und der Ideenlehre darstellt, der, prinzipiell genommen, mehr auf dem Boden Aristoteles, als auf dem Platos steht. Wir kennen diesen Vermittelungsversuch von Plotin her (Einleitung ibid.), aber Gabirol macht mit der Idee der Parallele von Makrokosmos und Mikrokosmos viel mehr Ernst als Plotin und der ganze Neuplatonismus in allen seinen Schattierungen, und das ermöglicht ihm, die von Aristoteles akzeptierte Dreiseelentheorie so auszubauen, dass er, ohne den prinzipiellen Boden des Peripatetismus verlassen zu müssen, auch die ihn anziehende Ideenlehre in sein System aufnehmen konnte: Gabirols Lehre von den intelligiblen Substanzen entspricht jenen zwei Postulaten, die Aristoteles als die Abgrenzung seiner eigenen Lehre in der Metaphysik gegen die Ideenlehre aufstellt.

Das Alles wird sich in der Darstellung des Systems bestätigen und klären, zum Teile werden die Resultate dieser Darstellung bei der Erörterung des Standpunkts Ibn-Dauds zu berühren sein.

2. Abraham bar Chija.

Das philosophische Interesse dieses grossen Astronomen betätigt sich in homiletischen Betrachtungen auf philosophischer Grundlage. Sein Verfahren in der Auswahl der philosophischen Elemente in seinem Buche „Betrachtung der Seele," dem wir seine Anschauungen entnehmen, ist denn auch eklektisch. Gleichwohl bietet uns dieses Buch ein Bild von den herrschenden philosophischen Anschauungen jener Zeit innerhalb der denkenden Kreise des Judentums. Die genannte Schrift, in ihrer Absicht eine Homilie zu den Perikopen des Versöhnungstags (Jes. 57,14ff. u. das Buch Jona), ist in ihren philosophischen Ansichten hauptsächlich von der Schrift: „Probleme der Seele" abhängig, die Lehre von der Potenzialität der Materie wird hier in der Konzeption Gabirols vorgetragen. Das ersieht man besonders aus dem Versuche Bar Chijas, die Lehre, dass auch die Form für sich nur potenziell seiend ist, mit der peripatetischen Lehre von der steten Aktualität der Form in Einklang zu bringen (s. nächste Anmerkung). Lehre und Harmonisierung stammen beide aus Gabirols „Lebensquelle". Es würde sich mit der homiletischen Richtung Bar Chijas ganz gut vertragen, wenn er, wie es besonders in seiner

Schrift: „Die (Schrift-) Rolle des Verkünders [1]" den Anschein hat, die Schöpfung der beiden Prinzipien, Urform und Urmaterie, lehrte, allein wir sind zur Annahme berechtigt, dass er diese Lehre richtig erfasst und die Prinzipien für ewig gehalten hat. In der Lehre der intelligiblen Substanzen schliesst sich Bar Chija Gabirol nicht an, indem er hier auf die Anschauung des Saadjanischen Jezira-Kommentars (in der Auffassung der Schrift Probleme der Seele) zurückgreift, deren Einfluss wir auch in der Lehre der Analogie feststellen werden. (Besonders aber ist es das Attributenmotiv, in welchem sich der Einfluss der genannten Schrift zeigt, aber auch hier macht sich noch ein Einfluss geltend). Die Verbindung der Platonischen Seelen- und Tugendlehre mit diesem Motiv geschieht in der Weise Bachjas im „Chobhoth" und Gabirols in der „Lebensquelle": Es treten nur die beiden Attribute Weisheit und Macht in den Vordergrund. Das Weltbild, welches Bar Chija in scharfen Umrissen zeichnet, entspricht im Ganzen dem der Schrift „Probleme der Seele" nur dass man hier den peripatetischen Einfluss stärker empfindet (s. die Schlussanmerkung zum vorigen Kapitel und nächste Anmerkung). In Konzeption und Durchführung der ethischen Postulate ist Bar Chija von Bachjas „Chobhoth", in den homiletischen Motiven von Saadjas Jezira-Kommentar stark beeinflusst.

Anmerkung.

Zur Lehre der Potenzialität der Hyle vgl. das Zitat aus Megillath hammegalleh S. XVI im Namen Abravanels: ואתה תדע שהנשיא ר' אברהם בר חייא בספר מגילת המגלה כתב, שהקב"ה המציא ראשונה התחלות הדברים כלם במציאות כחני, קודם צאתם למעשה פעליי, ושהקב"ה קרא לנתינת המציאות הכחני בריאה, וליציאה לפועל קרא עשייה .... Hier scheint also B. Ch. die Schöpfung des potenziellen Seins aus dem Nichts zu lehren, er würde somit in dieser philosophisch mangelhaften Konzeption vom Thoroth abhängen, wo ebenfalls von der Schöpfung der potenziellen Hyle die Rede ist. Jedoch ist

---

[1]) Hegjon han-Nephesch, Leipzig 1860, S. XVI f., berichtet der Herausgeber, Freimann, über die Schrift B. Chijas: מגילת המגילה, das wäre: „Die Rolle der Rolle", nach der S. XVII mitgeteilten Stelle aus der Einleitung: מגילה שתהיה מְגַלָּה את סוד הגאולה ist jedoch entschieden מְגִלַּת הַמְגַלֶּה zu lesen und: „Rolle des Verkünders" zu übersetzen. Es ist dies die Schrift dessen, der es unternimmt, den Zeitpunkt der Erlösung aufzudecken und zu verkünden. In dem folgenden Zitat aus Abravanel, das wir hier im Auge haben, heisst es auch: בספר מגילת המגלה ohne י, sodass man es jedenfalls als part. Pi'el auffassen kann.

es im Hegjon han-Nephesch klar, dass sich B. Ch. unter dem Einflusse Gabirols einen philosophisch konsequenteren Begriff von der potenziellen Hyle gebildet hat. S. 2a: והמעיין בגדר הזה (גדר גוף פשוט) עיון יפה ימצאנו מחובר משני דברים, וראויים הם על שיקול הדעת להיותם מקדם נפורים ונפרדים, ולפני המחשבה הטהורה בכח הם עומדים, עד בא רצונם להדביקם ולהחבירם, והחכמים הקדמונים קוראים לאחד מהם בלשון יוני היולי, ואומרים, שהוא דבר שאין לו דמות ולא צורה, והוא מזומן ומעותד לקבל דמות וכל צורה, והשני קוראים לו צורה, ואומרים, שהוא דבר, שיש לו כח וגבורה, להלביש את ההיולי כל דמות וכל תמונה . . . . . לולי הצורה לא היה ההיולי מתקיים ולא נמצא, ולולי ההיולי לא היתה הצורה נראית לבני העולם, אלא שהצורה גדולה במעלה מן ההיולי, מפני שאינה צריכה אל ההיולי, כי אם לגלותה ולהראותה . . . . . וכל אחד מהם בפני עצמו נחלק לשני חלקים, ושני חלקי ההיולי הן, שיש ממנה זך ונקי, ויש ממנה טינופת ושמרים, ושני חלקי הצורה, שיש ממנה צורה סתומה וחתומה, וטהורה מהדבק אל ההיולי וקדושה מהתחבר בו, והחלק השני צורה חלולה ופתוחה וראויה להדבק אל ההיולי ולהתחבר אליו ולהתהפך בו. וזו הצורה המתקיימת בעצמה הטהורה מהדבק אל ההיולי, מציץ וזורח על הצורה החלולה ועוזר אותה להלביש את ההיולי כל הצורות, אשר הוא יכול להתכסות בהן. והיו שני השרשים האלה, שהם ההיולי והצורה גנוזים לפני המקום ועומדים על סדריהם, עד העת, אשר היה ראוי לפניו להוציאם. והמעשה והעת, אשר נאמר כאן הוא נאמר על הרחבת הלשון ועל דרך בני אדם, אבל על האמת והעיקר אין לפני יצירת הנמצאים מן הכח אל המעשה שום עת ולא זמן . . . . והצורה הזאת, אשר אינה מתדבקת אל ההיולי, הוא צורת המלאכים והשרפים והנפשות וכל הצורות המיוחסות אל העולם העליוני . . . . ואמת, שהצורה הזאת היתה עומדת על (ת)[מ]כונה והאור זהיר בתוכה, והיה אורה מפיץ על הצורה הראויה להדבק אל ההיולי והחזיקה במאמר השם הקדוש וגבורתו להתחבר, והיתה מתחברת בראשונה אל ההיולי זך ונקי . . . . ומן הדבוק הזה נוצרו גופי הרקיעים, והיתה הצורה אחריהן מתחברת בשמרי ההיולי וטנופן, ונוצרו מן הדבוק כל הגופות . . . כגון ארבע יסודות . . .

In dieser Stelle, welche den durch später nachgetragene Momente ergänzten Grundriss des Weltbildes enthält, welches B. Ch. seiner philosophischen Homilie zugrunde legt, ist augenscheinlich von den Werken: Thoroth, Chobhoth und Mekor Chajim und vom arabischen Peripatetismus abhängig: Die Einleitung, S. 16, dass die Forschung vom Menschen auszugehen habe, weil er das letzte Zusammengesetzte ist, sowie die weitere Auseinandersetzung, dass der Inhalt der Definition, (in deren Bestimmung B. Chija inkonsequenterweise auf dem Standpunkte der Physik steht), mit dem Menschen angefangen, stets abnimmt, bis er zum allereinfachsten Körper (etwa dem Element) gelangt, erinnert lebhaft an Israeli, und mag ihn B. Chija hier benutzt haben, aber das Ziel dieser Auseinandersetzung ist der Satz: והמעיין בגדר הזה עיון יפה, in dem wir sofort die Stelle im Chobhoth: I, 6, hebr. I,

S. 56 erkennen: . . . וכאשר נחקור על היסודות הארבעה, die wir oben (S. 481) ausführlich behandelt haben. In der Lehre von der Potenzialität der Materie aber zeigt sich die Benutzung Gabirols, besonders in der Bestimmung, dass die Urprinzipien vor der Machschabha Gottes getrennt sind, was der Lehre Gabirols von der Getrenntheit der beiden Wurzeln alles Seins im Wissen Gottes entspricht; ferner in der Bestimmung des Wesens der Form für sich, dass sie zwar im begrifflich erfassbaren Sein von der Hyle abhängig, trotzdem aber an sich aktuelle Existenz hat. In der Lehre von der Zweiteilung der Hyle ist B. Ch. vom Thoroth abhängig, dem er auch darin folgt, dass (entgegen der Analogie Gabirols) die Wesen der Oberwelt hylefrei sind. Doch ist dieser Punkt mit dem Gesagten noch nicht genügend geklärt: Das Thoroth spricht bekanntlich von einer dreifachen Urluft. Man muss jedoch daran denken, dass im Thoroth die erste Urluft eben hylefreie Form ist. Nun spricht aber auch B. Ch. schon an unserer Stelle von drei Arten von Form: Der ganz abstrakten Form, der Form der Himmelskörper und der durch Vermittelung der letzteren bewirkten sublunarischen Form. Noch deutlicher geschieht das in den folgenden Stellen, in denen die Abhängigkeit vom Thoroth, sowohl durch die Konzeption, wie besonders durch die Exegese der bezüglichen Schriftverse, ganz augenfällig ist.

S. 2b: . . . כדכתיב (בראשית, א׳, ב׳): והארץ היתה תהו ובהו, ואם אתה מקיש פי׳ שם ההיולי, שאמרו עליו, שאין לו לא דמות ולא צורה ואינו יכול להתקיים מעצמו, אל טעם התהו, תמצאם יוצאים יחד אל ענין אחד . . . . 3a: . . . . ויהיה בהו הצורה המכסה את התהו והמקיימת אותו. ואתה מביא ראיה מן הכתוב (ישעיה ל״ד, י״א): ונטה עליה קו תהו ואבני בהו . . . . והחושך הוא הדבר, שאין לו צורה, אשר היה מכסה התהום . . . . 3b: והכתוב אחרי כן מפרש את הצורה הטהורה המתקיימת בעצמה ומוציאה אל המעשה, וקרא אותה אור, ככתוב (בראשית, א, ג׳) יהי אור, ויהי אור, והאור בכאן הוא הצורה, אשר אמרו עליה חכמי המחקר, שאינה גוף ולא נדבקת אל גוף . . . . ללמדך, שהרקיע טבוע וגנוז בתוך האור הבהיר הנברא ביום ראשון . . . שהרקיע מבדיל בין הצורה, אשר אינה נדבקת אל גוף כלל, והוא האור הנברא ביום הראשון, ובין הצורה, אשר היא נדבקת אליו דבוק, שאינו עומד על סדר אחד, והם כל יצורי היום השלישי, והרקיע עומד ביניהן על צורה נדבקת אל גוף דבוק וותיק, שאינו נפרדת ממנו כל ימי עמדה . . . 4a: . . . וכן אמר הכתוב (תהלים, קמ״ח, ד׳): הללוהו שמי השמים והמים, אשר מעל השמים, כאילו אמר: וצורת האור הבהיר, אשר מעל השמים. . . .

Diese Stellen, wie die Fortsetzung bis 7ab, wo von den Schöpfungsarten Azila, Beria und Jezira die Rede ist, sind eine homiletische Erweiterung von Thoroth, S. 7—10 (zitiert oben S. 213—14), dem die Elemente teilweise wörtlich entnommen sind. Wir haben es also hier mit der Lehre vom Or-Bahir Saadjas in der Modifikation des Thoroth zu tun, nur dass B. Chija, von Gabirol beeinflusst, die zeitliche Schöpfung ablehnt. — Die Abhängigkeit vom Thoroth in dieser Frage zeigt sich auch in der Gleichung: Gut-Form und Böse — Mangel der Form; zwar scheint B. Chija das Böse für kein positives Prinzip zu halten, s. S. 31 ab, wo er sich zu dieser Annahme durch das Bedenken gezwungen sieht, dass sonst das Böse von Gott

ausgehen müsste, jedoch liegt hier der Ton nur darauf, dass das Böse nicht von Gott ausgeht; s. aber noch 33a: כי הטוב והרע נגזר מלפני המקום.

Die Abhängigkeit vom Thoroth im Attributenmotiv, um dies zur Ergänzung der Schlussanmerkung des vorigen Kapitels hier nachzutragen, zeigt sich besonders S. 11a, wo die Dreiseelentheorie mit den zwei Tugenden: Weisheit und Tapferkeit (deren Negation die Herrschaft der dritten, niedrigsten Seele bedeutet) als Kompositionsmotiv der ganzen Homilie in die Erscheinung tritt, vgl. S. 9ab; 32ab: ובמדה הזאת המהוללה, אשר בחסד ברא את העולם והוציאו מן הכח אל המעשה, לא שהעולם הזה צריך לצאת אל המעשה, או היה מבין ההפרש, אשר בין הכח ובין המעשה, כי אם להגדיל חסדו אל כל יצוריו ולהראותם חכמתו וכחו הגדול וגבורתו, בהוציאו אל המעשה כל אשר החכמה יועצת להמציאו למעשה ולהוציאו במדת החסד; s. noch 33ab, besonders aber S. 38a in Bezug auf Moses. Die Abhängigkeit vom Thoroth ist offenkundig, darin aber, dass aus den drei Tugenden zwei geworden sind (während die dritte in dem Worte: יועצת kaum angedeutet erscheint), zeigt sich die Abhängigkeit von Bachja und Gabirol. Der Einfluss des Chobhoth ist in dem Geiste gegeben, von dem die ganze Homilie getragen wird; von Einzelheiten soll nur auf den oben erwähnten Lieblingsvers Bachjas: Deut. 4,39 als Beweis für die Pflicht der Forschung, S. 1b, hingewiesen werden. Der direkte Einfluss Saadjas kommt in der letzten Partie der Homilie, S. 36aff., die im Ganzen auf dem Gedanken, dass die zehn Gebote die ganze Thora umfassen, aufgebaut ist, zum Vorschein. — Der Einfluss Gabirols zeigt sich auch in dem Gedanken, dass die Verleihung des aktuellen Seins an die Hyle von Seiten der Form ein Ausfluss der גבורה ist, bei Gabirol virtus, Fal. יכולת, doch werden wir den grösseren Zusammenhang, in dem auch dieser Einzelheit eine besondere Bedeutsamkeit zukommt, erst in der Darstellung des Systems Gabirols in der Attributenlehre kennen lernen. —

3. Moses ibn Esra schliesst sich Gabirol in der Hauptlehre vom potenziellen Sein der ewigen Hyle an: „Die Eigentümlichkeit der Weisheit ist es, die Form auf die tragende Potenzialität aufzupfropfen, welche Hyle genannt wird.“ Auch in der Annahme der intelligiblen Substanzen schliesst er sich Gabirol an[1]). Näheres in der Attributenlehre.

---

[1]) S. Creizenach und Jost, Zion II, 1842—1843: ליקוטים מספר ערוגת הבושם, S. 119: וגבול החכמה להרכיב הצורה על הכח הנושאת הנקראת היולי; ferner: S. 120: ומה שיש להם מן השכל, והוא מסוד השכל הכללי, s. w. u.; S. 158 zitiert er die Ordnung der intelligiblen Instanzen: Natur, Seele u. Intelligenz im Namen des Empedokles: אמר בנדקלים: כח הטבע היא אָמָה לנפש, והנפש אמה לשכל, wobei allerdings von der Einzelseele die Rede ist; über Empedokles in diesem Zusammenhang s. d. Schlussanmerkung dieses Kapitels. S. 159: השכל הפועל הוא תחלת ברואי רם ונשא, והוא כח, אשר נאצל מן החפץ. Unter השכל הפועל ist die Weltintelligenz zu verstehen,

4. Abraham ibn Esra. Abraham ibn Esra folgt ebenfalls Gabirol in der Lehre von der absolut formlosen Hyle, der ein potenzielles, vorbegriffliches Sein zukommt. Diese Urhyle war das Substrat, an dem sich die Schöpfung vollzog. Damit stellt sich Abraham ibn Esra auf den Boden der Metaphysik, in deren Gedankengang er sich überhaupt bewegt. Den Gegensatz zwischen der Ideenlehre, von der er sich ebenso, wie Gabirol, angezogen fühlte, und der Lehre vom Reiche der Formen der Metaphysik Aristoteles sucht er im Sinne Gabirols so auszugleichen, dass er die „Kräfte“ als von den Ideen emaniert betrachtet. Damit gewinnen die Ideen das, dessen Mangel ihnen Aristoteles immer wieder vorwirft: sie sind nicht nur Urbilder, sondern auch Prinzipien des Werdens. Die Ideen sind die realen Artprinzipien, welche vermittels der emanierten, artbildenden und arterhaltenden „Kräfte“ das Werden bewirken. Diese Formen als Ideen bilden den Inbegriff der „Weisheit“, der universellen Form Gabirols. Die Lehre der intelligiblen Substanzen eignet sich Abraham ibn Esra ebensowenig an, wie die anderen Philosophen der Gabirolgruppe (mit Ausnahme von Moses ibn Esra). Das Gemeinsame in den Anschauungen der Philosophen der Gabirol-Gruppe besteht eben nur in den allgemeinen Grundsätzen der Aristotelischen Metaphysik.

Man könnte Abraham ibn Esra wohl in höherem Masse einen Neuplatoniker nennen, als Gabirol. Nur scheint es zuweilen,

die auch Gab. mit dem Tätigen Verstande der Philosophen identifiziert, der aber nach ihnen der zehnte ist und der erste nur im Verhältnisse zu den intelligiblen Formen der Körperwelt genannt wird. Von Gabirol wird er einmal der erste, ein andermal der dritte genannt, s. fons vitae S. 294 — Fal. V, 25; 319—20 — Fal. V, 52, Munk zu beiden Stellen und Guttmann: Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol Göttingen 1889, S. 218,1 und 242,3. Die Annahme G.'s, Gab. denke an der ersten Stelle an die Gottheit, welche nach Arist. die erste Form ist, ist unhaltbar. Der Tätige Verstand ist nach den arabischen Aristotelikern der zehnte in der Reihe der intelligiblen Wesen, von einer Identifizierung mit der Gottheit kann daher auch bei Gab. keine Rede sein, wenn er sich auch diesem peripatetischen Schema im Grunde entzieht. Ueber die Ordnung der intelligiblen Substanzen s. noch Zion II, S. 175. Die Lehre vom Menschen als Mikrokosmos ist bei M. JE. klarer konzipiert, als bei Gabirol, dem er sie entnommen, s. Zion II, S. 117—121. Die Stelle 120: כי כקטן כגדול bis לעשר הכחות ist eine wörtliche Uebersetzung des zehnten Beweises der ersten Beweisordnung, f. v. S. 77 — Fal. III, 6, der einzigen Stelle, wo Gabirol den Menschen ausdrücklich mundus minor nennt; von עד אשר נקשר bis מחבר אמצעי ist eine Glosse M.JE.'s. Merkwürdig ist לעשר הכחות!

dass die ganze Weisheits- und Ideenlehre bei Abraham ibn Esra zuletzt dem exegetischen Interesse, das er an der Erklärung mancher Schriftstellen, besonders in der biblischen Weisheitsliteratur, hatte, entsprungen zu sein. Der Grundzug seiner philosophischen Gedanken bleibt aber die Lehre der Aristotelischen Metaphysik, wie sie Gabirol zuerst im Judentum zur Geltung gebracht hat[1]).

5. Jehuda Hallewi: Aehnliches gilt von Jehuda Hallewi. Auch er weicht vielfach von Gabirol ab, bleibt aber, wie dieser, auf dem Boden der Metaphysik, auf dem er sein grandioses geschichtsphilosophisches System aufbaut. In einem gewissen Sinne kann man sagen, dass sich Hallewi an Gabirol enger anschliesst, als alle anderen Philosophen dieser Gruppe. Jedoch werden wir dies erst in der Attributenlehre sehen können, wo die Systeme beider Philosophen eine fasst erschöpfende Darstellung gefunden haben (s. auch nächstes Kapitel).

6. Josef ibn Saddik. Ibn Saddik schwankt, wie bereits angedeutet, zwischen beiden Standpunkten, seine systembildenden Gedanken sind von einem inneren Widerspruch durchzogen, der ihm nicht entgangen ist. In der Frage von Materie und Form steht er auf dem Standpunkte Gabirols, in dem Schöpfungsbegriff geht er mit der Saadja-Gruppe, während (richtiger: wodurch) er in der Attributenlehre eine Kombination jener Momente darstellt, welche in der Diskussion dieses Problems beide Gruppen zu einer kontinuierlichen Entwickelung vereinigen. Jedoch konnte das Alles erst in dem Buche über die Attributenlehre gezeigt werden.

7. Abraham ibn Daud.

Abraham ibn Dauds Standpunkt in der Frage Materie und Form kann auch isoliert von der Attributenlehre behandelt werden. Es hat dies seinen Grund darin, dass bei ihm das Attributenmotiv etwas zurückgetreten ist. Die Disposition seines philosophischen Hauptwerkes „Der erhabene Glaube“[2]) wird erst in

[1]) Nach der Zusammenstellung der philosophisch bedeutsamen Stellen aus den Schriften Abraham ibn Esras bei Krochmal מורה נבוכי הזמן, Pforte XVII; Belege im nächsten Kapitel.

[2]) ספר האמונה הרמה Das Buch Emunah Ramah, oder: Der erhabene Glaube, nach einer Münchener Handschrift herausgegeben und ins Deutsche übersetzt von Simson Weil, Frankfurt a. M. 1852; die deutsche Uebersetzung ist sehr mangelhaft und daher mit Vorsicht zu benutzen.

der Attributenlehre, nach der Analyse der Werke Gabirols, Hallewis und Ibn Saddiks, von denen Ibn Daud abhängig ist, behandelt werden können, hier müssen wir uns darauf beschränken, dessen Standpunkt in der Frage Materie und Form darzulegen. Ibn Daud ist ein heftiger Gegner Gabirols, und werden wir seinen Standpunkt am Besten im Zusammenhang mit dessen Polemik gegen diesen kennen lernen. Man kann das Verhältnis dieser beiden Philosophen zueinander im Allgemeinen so bestimmen: Gabirol knüpft direkt an Aristoteles an und gewinnt sein System aus der Harmonisierung des auf der Ideenlehre aufgebauten neuplatonischen Weltbildes mit den Grundprinzipien der Aristotelischen Metaphysik, das heisst, er konstruiert sich eine Ideenlehre, welche von den Vorwürfen, die Aristoteles gegen diese erhebt, nicht getroffen wird. Ibn Daud hingegen schliesst sich in der Interpretation der Aristotelischen Metaphysik dem arabischen Peripatetismus an, dessen Ideenlehre, wie bereits bemerkt, von den Vorwürfen Aristoteles insofern getroffen wird, als sie nur einem der zwei Postulate desselben entspricht. Die peripatetische Ideenlehre erkennt nämlich die Immanenz der Form soweit an, dass sie diese im Naturdinge als Prinzip des Werdens entstehen und wirken, weicht aber darin von Aristoteles ab, dass sie die eigentliche Idee, das aktuelle Artprinzip zuletzt doch ausserhalb des Naturdings eine hylefreie Existenz führen lässt. Das werden wir bald besser verstehen:

Gehen wir auf die Fragen, in denen Ibn Daud gegen Gabirol Stellung nimmt, genauer ein, so finden wir, dass es sich durchweg um jene Bestimmungen handelt, die Gabirol zum Zwecke der prinzipiellen Modifizierung der Ideenlehre formuliert hat. Man kann also in gewissem Sinne mit Recht sagen, dass Ibn Daud in seiner Polemik gegen Gabirol wieder den reinen Aristotelismus der Metaphysik herausarbeitet. Nur darf man dabei zweierlei nicht ausser Acht lassen: erstens, dass Ibn Daud durch die Anerkennung der peripatetischen Ideenlehre prinzipiell mehr auf dem Boden des Neuplatonismus steht, als Gabirol, der das diesem entnommene Weltbild auf eine prinzipiell peripatetische Grundlage gestellt, und zweitens dass Ibn-Daud, bei aller Heftigkeit seiner Polemik gegen Gabirol, von diesem in den Grundlagen seines Systems abhängig ist: Ibn Daud konnte sich dem arabischen Aristotelismus nicht ganz anschliessen. Daran hinderte ihn die Lehre von der Emanation der Körperlichkeit aus dem Geistigen, die alle jüdischen Philosophen abgelehnt haben. In diesem Punkte musste also Ibn Daud zurück zu Aristoteles Lehre

von der vollständigen Abtrennbarkeit des hylischen Prinzips vom Geistigen. Das stellte nun die Aufgabe, diese Lehre so zu fassen, dass ein irgendwie religiös gefärbter Schöpfungsbegriff, den die arabischen Aristoteliker eben in der Emanation zu besitzen glaubten, herauskommt. Diese Aufgabe hatte Gabirol bereits vollzogen. Und so galt es, die Lehre Gabirols sich so anzueignen, dass dabei der arabisch-peripatetische Standpunkt intakt bleibt. Mit anderen Worten: die Polemik Ibn Dauds ist darauf gerichtet, den Schöpfungsbegriff Gabirols rein herauszuarbeiten, rein von den Zutaten aus dem neuplatonischen Weltbilde. Dabei geschieht es aber auch, dass Ibn Daud in seinem Eifer gegen Gabirol diesen nicht immer richtig interpretiert.

Der erste Punkt, in welchem Ibn Daud Gabirol bekämpft, ist die Frage, ob ein Wesen in einer Beziehung Substanz (Träger) und in der anderen Beziehung Akzidenz (Getragenes) sein könne, in schrofferer Fassung: ob eine Substanz das Akzidenz einer anderen Substanz sein könne. Diese Frage betrifft zunächst die universelle Form, welche nach Gabirol in ihrer Beziehung zur universellen Materie akzidentell, an sich aber eine Substanz ist. Dann aber handelt es sich um dieselbe Frage in Bezug auf die Seele. Nach Gabirol ist die Seele in einer Beziehung Substanz, in einer anderen aber Akzidenz. Der Zusammenhang mit dem vorigen Punkt leuchtet sofort ein, wenn man weiss, dass Gabirol dies zunächst eigentlich nur von der Weltseele in deren Verhältnis zur Weltintelligenz behauptet. Ibn Daud hat aber trotzdem Recht, wenn er dies auch auf die Einzelseele und deren Verhältnis zum Körper bezieht. In der Darstellung des Systems Gabirols werden wir sehen, dass der letzte Sinn dieser Philosophie, die Uebertragung der Verhältnisse vom Mikrokosmos auf den Makrokosmos und umgekehrt, eine noch tiefere Begründung hat, aber Ibn Daud durfte das schon deshalb tun, weil Gabirol in seiner Darstellung das Weltbild, ebenso, wie Plotin, aus der Analogie vom Menschen ableitet. Hier ist aber die eigentliche Wurzel der Differenz zwischen Gabirol und Ibn Daud. Bei der allgemeinen Form ist es im Grunde ein Streit um Worte, ob man sie im Verhältnis zur Hyle Akzidenz nennt, oder nicht, in der Sache selbst steht Ibn Daud, wie wir gleich sehen werden, auf demselben Standpunkte wie Gabirol. Die Polemik Ibn Dauds richtet sich somit gegen die Grundlage des Weltbildes, das heisst, gegen die Spaltung des Seins in mehrere aus Form und Stoff bestehende Substanzen, also gegen einen Punkt, in welchem Gabirol über den Aristoteles der

Metaphysik hinausgeht, obschon er durch die Lehre von der Analogie (die aber Ibn Daud ebenfalls bekämpft, s. w. u.) prinzipiell auf dem Boden der Metaphysik bleibt[1]).

Dasselbe gilt von dem Einwand Ibn Dauds gegen die Ansicht Gabirols von der Intelligibilität der Substanz der neun Kategorieen, zu der die Quantität als die erste sinnliche Form hinzutritt. Ibn Daud hält es für eine Art Wahnsinn, einer intelligiblen Substanz

---

[1]) E. R., I, 1, S. 4—5: הנמצאים נחלקים חלוקה ראשונה אל עצם ומקרה, והעצם הוא הנמצא הבלתי צריך לנושא, נרשום אותו תחלה כן עד שנוסיף ביאור.... ודע כי מה שהוא עצם, בעצמו הוא עצם, ולא בהקש אל דבר מה... ואבן גבירול בספרו מקור חיים הראה, כי סברתו, היות קצת הדברים עצם בבחינת דבר מה, ומקרה בבחינת דבר אחר, ואולם זה טעות, ולא בדאו הוא מלבו, אך כבר חדשו מהמתפלספים מי שטעה בו, ונמשך הוא אחריו... Das richtet sich offenbar gegen die zweite Deskription, welche Gabirol von der universellen Form gibt, f. v. S. 298,10 bis 299,5: „M. Definitio cuiusque illarum (sc. materiae aut formae universalis) non est possibilis, ... sed descriptio earum possibilis est . . . . sed descriptio formae universalis haec est scilicet quod est substantia constituens essentiam omnium formarum . . . . D. Quomodo dicitur forma prima substantia, cum sustineatur in materia? M. Certe forma accidentalis est considerata respectu suae sustentationis in materia; sed in se ipse substantia est. et ideo vocaverunt hanc formam substantialem, et non absolute substantiam . . . .“, Fal. V, 29, wo aber die entscheidende Stelle weggelassen ist: s. noch f. v, S. 42—43, Fal. II, 15. 16. ER. I, 6, S. 23: ID. hat bewiesen, dass die Seele kein Akzidenz ist, daraus ergibt sich nun, dass sie eine Substanz ist: וכאשר לא יהיה מקרה, הנה הוא עצם, כי האנשים, אשר טעו וחשבו, שדבר מה לפעמים יהיה עצם בבחינה מה, ויהיה מקרה בבחינה מה, הוא דעת נפסד, ויש עליו תשובה. וכבר היה אבן גבירול מזה הדעת ג״כ, כמו שנמצא בספרו, אשר קראו מקור החיים. Hier bezieht ID. die Lehrmeinung Gabirols offenbar auch auf die Seele. Die Berechtigung dazu ergibt sich aus f. v. S. 199,3—200, 13 (Fal. III, 11); S. 199, 21: Postquam substantiae inferiores sunt fluentes ab essentiis substantiarum superiorum exitu virtutis a re forti, non exitu essentiae ab essentia: debet ex hoc ut essentiae substantiarum altiorum non minuantur propter generationem substantiarum inferiorum ab eis . . .“ Die peripatetische Ideenlehre wird, nach der Ansicht ID., von diesem Vorwurf nicht betroffen, weil sie die Form im Naturding entstehen lässt. Ueber die Frage, dass auch die eine Artform oder Seele im Tätigen Verstande eine Substanz in einer Substanz bedeutet, s. w. unten. Ueber die zwei Deskriptionen der universellen Materie und Form s. die Darstellung des Systems Gabirols und die Anmerkung über die Quelle Ibn Saddiks im Buche über die Attributenlehre; über die Philosophen, von denen ID. Gab. abhängig wähnt, s. Maimuni, MN. I, 51. — S. oben S. 423: auch Israeli widerlegt den Einwand, die Urform müsste als Akzidenz betrachtet werden, durch den Beweis, dass die Seele des Menschen substanziell ist.

Quantität zuzuschreiben. Auch findet er es äusserst befremdend, die Kategorieensubstanz als ein nicht bewegendes Bewegtes hinzustellen und diese Inferiorität auf die Quantität zurückzuführen. Ibn Daud will Gabirol nicht recht verstehen. Die Intelligibilität der Kategorieensubstanz, sowie der Materie überhaupt, auch die der universellen Materie (der Hyle der Weltintelligenz), ist, wie wir im nächsten Buche sehen werden, nach den ausdrücklichen Aeusserungen Gabirols nur relativ zu verstehen. Die Frage Ibn Dauds: wie kann etwas Intelligibles Quantität haben? trifft Gabirol gar nicht. Denn im Verhältnisse zur reinen Form, oder zum Willen, ist sogar die universelle Materie, die Hyle der Weltintelligenz, etwas Materiales, obschon sie die Form der Quantität entbehrt (ohne freilich deshalb auch die Extensität zu entbehren, die, wie wir sehen werden, nach der Ansicht Gabirols der Quantität, der bestimmten Raumgestaltung, vorangeht und der Hyle überhaupt anhaftet). Ebenso hat die Ansicht Gabirols, dass die Quantität als die Erzeugerin der Schwere der Grund davon ist, dass der Kategorieensubstanz keine Aktivität (denn auf dieser liegt der Ton) zur Erzeugung weiterer Substanzen zukommt, innerhalb seines Systems einen sehr guten Sinn. Wie immer jedoch man die Stichhaltigkeit der Einwände Ibn Dauds beurteilen wird, für dessen Verhältnis zu Gabirol sind sie insofern charakteristisch, als sie sich gerade gegen jenen Punkt in der Deduktion Gabirols richten, den wir in der Darstellung als den kritischen, als den Wendepunkt erkennen werden, an dem Gabirol die Deduktion der Metaphysik über die in dieser gesteckten Grenzen hinaus erweitert, um auf den peripatetischen Grundlagen das neuplatonische Weltbild aufzuführen[1].

---

[1]) ER. I, 1, S. 6: וסברת אבן גבירול במאמר השני מספרו מקור החיים, שהעצם הנושא למאמרות הוא מושכל בלתי מוחש, וסובר ג״כ, שהוא מתנועע בלתי מניע, ונתן בזה סבה סרה מאר, והיא, שהכמות, אשר תשיגה, יעצרהו מהתנועה ותמנעהו מעבור (a progressu) ושם לעצם המושכל הבלתי מוחש כמות, וזה מין מן השגעון . . . F. v. S. 40,6—42,3: „. . . . (40,10) sit tamen tua intentio de speculatione substantiae quae sustinet illa (sc. novem praedicamenta) . . . quia est intelligibilis et non sensibilis . . . ideo quia ordinata est in inferiori extremo substantiarum, et quia ipsa est patiens, ceterae vero substantiae agentes . . . . (41,1) Quia quantitas retinet eam a motu et vetat eam a progressu, quia comprehendit et mergitur in ea . . . . . (41 ,19) quia omne corpus, quanto magis accreverit eius quantitas, erit gravius ad movendum et ponderosius . . . . et quia ponderositas corporis augetur per incrementum suae quantitatis constat per hoc quod quantitas est causa efficiens ponderositatis et prohibens a motu. D. quid dices si ego dixero quod . . . . nullum corpus inveniretur mobile, nec esset substantia

Aus dieser Tendenz heraus werden wir auch die Polemik Ibn Dauds gegen Gabirols erste Deskription (s. vorletzte Anmerkung) der universellen Materie verstehen, und zwar im Zusammenhange mit der Darstellung des eigenen Standpunkts Ibn Dauds, in welche er diese Polemik einflicht: Nach der Darlegung der zehn Kategorieen (I,1) geht Ibn Daud zur Erörterung des Verhältnisses zwischen Materie und Form über (I,2). Und zeigt sich nun in dieser, dass Ibn Daud in der Bestimmung des Begriffes der Urhyle von Gabirol abhängig ist, so zeigt sich der Einfluss der arabischen Aristoteliker auch darin, dass Ibn Daud in seine Darstellung auch Elemente der Physik aufnimmt. Die Deduktion gestaltet sich zu einem Versuche, die Prinzipien der Physik mit denen der Metaphysik zu harmonisieren, gleichwohl jedoch bleibt Ibn Daud in der Hauptfrage auf dem Boden der Metaphysik (wie übrigens auch die arabischen Aristoteliker und die lauteren Brüder, in deren Darstellungen die einander widersprechenden Elemente aus Physik und Metaphysik oft in mechanischer Kombination erscheinen):

Nach dem Vorgang Aristoteles (teilweise aber auch von der Darstellung Gabirols beeinflusst) leitet Ibn Daud seine Deduktion mit einer Betrachtung der Kunstprodukte ein, um dann auf die Naturdinge überzugehen und den Nachweis zu führen, dass sich die vier Elemente ineinander verwandeln [1]). Damit beweist Aristoteles in der Physik das Metaxü, Ibn Daud aber benutzt dieses Argument, um zunächst die Gemeinsamkeit der Hyle zu beweisen: „So ist es denn dem Verstande klar geworden, wenn es auch dem Sinne verborgen bleibt, dass es da eine Substanz gibt, die in potentia Luft und Wasser und Feuer und Erde ist. An sich und in ihrer Wesenheit kommt ihr keine Form zu, vielmehr erscheinen die Formen an ihr im Kreislauf, indem sie ihnen gleichsam als Unterliegendes dient, und das ist, was wir Hyle nennen. . . . Und wir glauben, dass Gott diese Urmaterie zuerst erschaffen hat . . . dann gab Gott der Materie die erste Körperform, ich meine die Körperform schlechthin, die weder Luft noch Wasser, weder Feuer noch Erde ist, sondern blosse Zusammenhängigkeit (Kontinuität), das heisst, das, wodurch die Substanz stereoskopische Gestalt annimmt, sodass in ihr drei Flächen, die sich im rechten Winkel schneiden, Platz finden . . . .

coeli et elementorum movens et agens? (42,1) M. Nisi esset vis spiritualis agens penetrabilis per haec corpora, nec moverentur nec agerent, Fal. II, 14, wo der Schluss fehlt. —

[1]) S. 9: אנחנו נמצא . . . . ואיך תהיה מקבלת?

Dann, nach der Schöpfung des absoluten Körpers, emanierte (נאצלה — ist erteilt worden) die Wasserform, ebenso die Luftform und die Feuerform und die Erdform, und so entstanden die Elemente, indem sie alle Körper sind, nur dass das eine Luft und das andere Erde, das eine Wasser und das andere Feuer ist. Das, worin sie übereinstimmen, ist gleichsam ihre Materie, obschon in Wahrheit die Materie des absoluten Körpers die (eigentliche) Urmaterie ist, während der absolute Körper, der den Elementen gleichsam als Hyle dient, in Wahrheit keine Hyle mehr ist, da er bereits eine Form hat, nämlich die Kontinuität, und da das Kontinuum auch bei den Himmelskörpern statt hat, so bestehen auch sie aus Materie und Form. Die Körperlichkeit der Welt in ihrer Gesammtheit hat somit eine Materie, nämlich die Urmaterie, ebenso eine Form, die Urform . . . . All das jedoch, was wir über diese Ordnung erwähnten, will nicht besagen, dass Gott die Materie erschaffen habe, und diese (einige Zeit) bar aller Form blieb, sodass er erst dann die Körperform über sie ergoss (השפיע) und dass die Körperform (einige Zeit) absolut blieb, und er (Gott) dann auf sie die Elementarformen ergoss. Denn im Werke Gottes hat kein Ding Bestand, das nicht bestimmt ist und in irgend einer Beziehung steht[1]), dass wir sagen könnten, Gott habe etwas erschaffen, dessen Wesen unbekannt bliebe. Sind doch die Dinge das, was sie sind, erst durch ihre besonderen individuellen Formen, ja mehr noch: die Dinge sind sogar in ihren quantitativen, qualitativen und sonstigen Akzidenzen stets bestimmt und in Beziehung zu anderen, weshalb die Materie niemals bar der Form ist[2]), und die Existenz ausschliesslich den Individuen, nicht auch der Gattung und der Art zukommt. Mit dieser Ordnung soll nur gesagt sein, dass es sich dem Verstande so darstellt, nicht in der Zeit . . . . für den Verstand (logisch) ist die Urmaterie früher, dann folgt die Form des absoluten Körpers, und das aus beiden (והמקובץ מהם — τό ἐξ ἀμφοῖν, oder: τό ἐξ τούτων) ist die (gemeinsame) Materie der Elemente, obschon sie in der Wirklichkeit alle zugleich sind, sodass es in der Wirklichkeit kein Ding gibt, das schlechthin da wäre, ohne bestimmt zu sein. Als aber Ibn Gabirol diese (die Urmaterie) beschreiben wollte, da sagte er im ersten Traktate der „Lebensquelle“ Folgendes: „Wenn es eine, allen Dingen

[1]) ורמוז אליו entspricht dem arabischen משאר אליה, d. h., es ist (durch ein Anderes als es) angezeigt, bezeichnet; das scheint mir am vollständigsten durch den Begriff der Beziehung ausgedrückt werden zu können.

[2]) ולזה לא יהיה רק החומר לעולם מהצורה, S. 10, Z. 4 v. unten.

gemeinsame universelle Materie gibt, dann haften ihr folgende Eigenschaften an: nämlich, 1. sie ist seiend, 2. für sich existent, 3. eine dem Wesen nach, 4. Trägerin der Verschiedenheit, 5. und 6. sie gibt allen Dingen ihr Wesen und den Namen"[1]). So sind ihm gleich in der Einleitung sechs Irrtümer unterlaufen: 1. Die Urmaterie ist kein Daseiendes, denn daseiend wird nur von dem aktuell Seienden gesagt. Aristoteles sagt ausdrücklich[2]), dass „nicht-seiend" von drei Dingen gesagt wird: von der absoluten Steresis, von der auf eine bestimmte Form gerichteten Steresis und von der Hyle. 2. Die Urhyle hat keinen selbständigen Bestand. 3. Sie ist weder eine noch eine Vielheit. Denn, was kein Sein hat, dem kommt auch keine Zahl, folglich auch keine Einheit zu. 4. Sie ist nicht Trägerin der Verschiedenheiten, denn die Verschiedenheiten sind Akzidenzen, die Urmaterie aber trägt keine Akzidenzen, da solche nur ein vollkommen (aktuell) Seiendes treffen; sie (die Urmaterie) ist blos die Trägerin der Sichverändernden, das heisst, der sich verändernden Körper. 5. Sie gibt dem Dinge weder seine Definition noch seinen Namen, das tut vielmehr die Form. 6. Es müssen ihr überhaupt keine Eigenschaften anhaften, denn die Eigenschaften sind Akzidenzen, welche einem Aktuell-Seienden notwendig zukommen. Fürwahr, Alles, was er in der „Lebensquelle" sagt, ist von dieser Art. Für die Evidenz jedoch, dass die Urhyle eine Substanz ist, ist anzuführen: wie soll sie denn keine Substanz sein? Ist sie doch niemals (absolut) nicht-seiend! Sie ist aber eine logisch erschlossene, keine (aktuell) seiende Substanz. Und zur Evidenz, dass die (Ur-) Form eine Substanz ist: Wie soll sie denn keine Substanz sein? Macht sie doch die nicht aktuell seiende Substanz zu einer aktuell seienden! Die (Natur-) Formen scheinen nur deshalb Akzidenzen zu sein, weil sie zumeist dem Untergange verfallen, in Wahrheit jedoch wird nur das Akzidenz genannt, was dem bereits bestimmten Körper zukommt, während doch die Form den Körper nach dem Willen Gottes erst schafft, ihn individuell bestimmt und zu dem macht, was er ist. Und da nun ein Akzidenz keine Substanz machen kann, so ist die Form notwendig eine Substanz, nur dass nicht alle formbegabten Substanzen immer bleibend (unvergänglich) sind, sondern

---

[1]) Fons v. S. 13,14—17: Si una est materia universalis omnium rerum, hae proprietates adhaerent ei: scicilet quod sit per se existens, unius essentiae, sustinens diversitatem, dans omnibus essentiam suam et nomen; Fal. I,6. —

[2]) Ibn Daud scheint die Stelle Metaphysik XI, 2,5. 6 im Auge zu haben.

manche von ihnen vergehen, nämlich die Formen der Pflanzen und der nicht-vernünftigen Tiere, andere hingegen sind unvergänglich, nämlich jede vernünftige Form, wie das an seinem Orte noch erläutert werden wird. . . . . So sind denn Materie und Form die zwei Anfänge (Prinzipien) eines jeden Körpers, die sein Wesen komponieren. Es gibt aber da noch einen dritten Anfang für Jegliches, das ins Dasein tritt, nachdem es vorher nicht dagewesen ist, sowie für Jegliches, das sich vervollkommnet, nachdem es früher unvollkommen war, und das ist: die auf eine Form gerichtete Steresis. . . . Die Prinzipien eines jeden Dinges, das ins Dasein tritt, nachdem es früher nicht war, oder sich vervollkommnet, nachdem es unvollkommen war, sind somit drei: Die Materie, die Steresis und die Form. Aber nur bei körperlichen Substanzen sind Materie und Form vorhanden (bei geistigen hingegen nicht). Wenn aber Ibn Gabirol vom Vorhandensein von Materie und Form bei den Engeln spricht, so behauptet er Zusammensetzung vom Einfachen, was absurd ist. Die Wahrheit jedoch ist, dass sie ihrem eigenen Wesen nach möglich-seiend, von Seiten Gottes jedoch notwendig-seiend sind, wie wir dies in dieser Schrift erläutern werden, was aber mit Materie und Form nichts zu tun hat[1]).

---

[1]) E. R. S. 9: הנה כבר התבאר לשכל bis S. 12: ואין זה מן החומר והצורה בשום דבר. —

Zum Schlusse unserer Stelle bemerkt Munk, Mélanges S. 273: Selon lui (Ibn Daud) il eût été plus exact de dire qui elles ont un être en puissance et que sont des êtres possibles, Dieu seul étant l'être nécessaire dans le sens absolu; or, l'être en puissance a bien quelque analogie avec la matière, mais il n'est pas pour cela nécessairement matériel.

Es ist aber ganz unerfindlich, woher Munk das hat, dass nach ID. die Engel in irgend einem Sinne nur dem Vermögen nach, nur potenziell seiend sind. Weder hier noch S. 64, wo ID. Gab. nochmals wegen seiner Behauptung der Hyle bei den Wesen der Oberwelt bekämpft, findet sich etwas, was eine derartige Deutung zuliesse. Dort (s. w. u.) sagt ID. nur, dass bei den Engeln die Einheit nicht so absolut ist, wie bei Gott. Denn die Tatsache, dass die Engel nur von Seiten Gottes notwendig-seiend, ihrem eigenen Wesen nach hingegen blos möglich-seiend sind, lässt sie als zusammengesetzt erscheinen, wenigstens im Verstande. In Bezug auf die Zusammengesetztheit haben sie nun allerdings eine gewisse Aehnlichkeit mit einem Dinge, welches aus Materie und Form zusammengesetzt ist: הנה בעצמותו הרכבה אצל השכל, והוא כמחובר מחומר וצורה, כי מה שיש לו מעצמותו ידמה החומר, רצוני האפשרות, ואשר לו מזולתו ידמה הצורה. Wenn dann ID., bei der Anführung Gabirols, sich des Ausdrucks היולי bedient und hervorhebt, dass G. nicht sagt: היות להם ענין כהיולי, so tut er dies blos, um die Ausdrucksweise Gabi-

Prüfen wir die Polemik Ibn Dauds auf ihre sachliche Bedeutung, so gewahren wir bald, dass keinem der sechs Einwände an sich eine solche zukommt. Dass die Urhyle für sich kein aktuell Seiendes ist, wird in der „Lebensquelle“ zu oft wiederholt, als es Ibn Daud hätte übersehen können, ebenso dass ihr an sich keine Zahl zukommt. Und wenn Ibn Daud bald darauf die Substanzialität der absolut formlosen Urhyle damit begründet, dass sie niemals absolut nicht-seiend ist, und die der Urform (und der intelligiblen Form überhaupt) damit, dass sie dem Potenziellen das aktuelle Sein verleiht, so findet sich das wörtlich bei Gabirol[1]). Ebenso ist der

---

rols festzuhalten, er kann jedoch unmöglich sagen wollen, Gabirol hätte sagen können, die Engel seien ihrerseits ähnlich dem Sein dem Vermögen nach, dies umsoweniger, als bald darauf ענין כצורה folgt, was gewiss nicht besagen will, die Engel seien von Seiten Gottes dem aktuellen Sein nur ähnlich, da ja die Engel von Seiten Gottes notwendig und aktuell seiend sind. Die Aehnlichkeit bezieht sich somit nur auf das Moment der Zusammensetzung, und das Vergleichsmoment bildet hier nicht der Gegensatz von potenziell und aktuell, sondern der von möglich-seiend und notwendig-seiend. ID. sagt aber auch ausdrücklich, dass in dem Wesen der Engel nichts potenziell, sondern Alles stets aktuell ist; S. 60: והמלאכים הנשפעים ממנו בהדרגה בסדור יזכרוהו אין משלמותם דבר הוא להם בכח, אבל נמצא להם תמיד (בפועל?).

Hier sehen wir, wie wichtig es ist, die Begriffe אפשרות המציאות, arabisch: אמכאן אלוגוד, être possible, möglich-seiend, und מציאות בכח, arabisch: אלוגוד באלקוה, être en puissance, potenziell-seiend, auseinanderzuhalten. Wir sagten oben (S. 290), dass, obschon die beiden Begriffe in der arabischen Sphärentheorie zuletzt auf eine gemeinsame Wurzel zurückzuführen sind, sie doch nicht als von vornherein identisch gesetzt werden dürfen. Hier sehen wir die prinzipielle Bedeutsamkeit dieses Unterschiedes. Die gemeinsame Wurzel gilt blos für die arabischen Aristoteliker, welche die Emanation der Körperlichkeit aus dem Geistigen lehren. Für ID. jedoch, der diese Lehre ablehnt, besteht diese gemeinsame Wurzel tatsächlich nicht. —

Wir werden auf diese wichtige Frage in der Attributenlehre (Maim. zu Kap. 57) und in der Diskussion des Beweises zurückkommen. — Munk hat diese beiden Begriffe, wie oft, auch hier miteinander verwechselt. —

[1]) Zur Begründung der Substanzialität der Materie s. fons v. S. 269,15 ff; S. 269,20: . . . ergo tunc dicitur materia, cum refertur ad formam; et tunc dicitur substantia, cum per se stat; S. 274,19: . . . similiter etiam materia non est privata absolute, quia habet esse in se in potentia, scilicet illud quod habet esse in scientia aeterni, excelsi et magni, non composita cum forma . . . . 276,6; . . . quia privatum absolute, non est possibile ipsum exire ad esse . . . . Die Begründung der Substanzialität der Form ist bei Gabirol schon gleich in der ersten Deskription gegeben, S. 16,9 . . . quae (proprietates formae universalis) sunt scilicet subsistere in alio et perficere essentiam illius in quo est et dare ei esse; vgl. dazu S. 161,20 von der Form überhaupt (wie auch bei ID): . . . quod forma

Einwand, der Urhyle an sich komme keine Eigenschaft zu, schwerlich von Ibn Daud in dem Sinne erhoben, als ob Gabirol dies übersehen hätte. Dieses Axiom wird in der „Lebensquelle“ viel zu oft eingeschärft. Was aber die Frage, ob die Urhyle die Trägerin der Verschiedenheit sei, anbetrifft, sowie die andere, ob sie den Dingen Wesen und Name gebe, so sind doch diese Fragen nur dann von Wichtigkeit, wenn man sie in den Konsequenzen würdigt, die sich aus ihnen als den Hilfsproplemen der ganzen metaphysischen Deduktion ergeben. Die Frage, ob die Hyle die Trägerin der Diversität sei, ist das uns bekannte Problem des Werdens in der Zuspitzung desselben in der Frage nach dem Prinzip der Individuation. Die Frage, ob die Urhyle dem Dinge das Wesen, oder, wie Ibn Daud sich bald prägnanter ausdrückt, die Definition und den Namen gebe, ist eben das Definitionsproblem. Konnte es aber Ibn Daud entgehen, dass Gabirol gerade in diesen Konsequenzen (trotz der Schwankung in der Definitionsfrage) auf dem Standpunkte der Metaphysik steht, den er hier verteidigt, dass nämlich das Prinzip der Individuation in der Form liegt, und sie somit den Inhalt der Definition bildet?

Die Polemik Ibn Dauds wird jedoch sofort verständlich, wenn wir den Schluss als das Ziel derselben auffassen. Die Lehre von der Analogie, die Ibn Daud zum Schlusse angreift, bildet hier die eigentliche Differenz zwischen den beiden Philosophen. In der Darstellung Gabirols werden wir sehen, dass innerhalb einer und derselben Substanz, gleichgiltig, ob in der Kategorieensubstanz oder in einer der intelligiblen Substanzen, das eigentliche Diversitätsprinzip in der Form, das Diversitätsprinzip von Substanz zu Substanz hingegen vorzüglich in der Hyle liegt. Alle Stellen, die darauf hinweisen, dass das Diversitätsprinzip in der Hyle liegt, und die auch den modernen Interpreten Gabirols so viel Schwierigkeit bereiten, beziehen sich, wie sich uns das in der Diskussion zur Evidenz ergeben wird, auf die Diversität von Substanz zu Substanz. Besonders

corporalis non est accidens per se, sed substantia, quia ipsa perficit essentiam materiae in qua sustinetur, s. auch S. 162,1; von der Urform, S. 162,11: Quare vocaverunt primam formam substantialem et non substantiam, cum ipsa perficiat essentiam materiae quae est substantia? Das beruht auf der allgemeinen Regel, S. 118,8: et omne quod perficit esse substantiae, substantia est. Der Satz Ibn Dauds, ER. S. 11: הנה איך לא תהיה עצם, והיא תשית העצם הבלתי נמצא בפועל נמצא בפועל? liest sich, wie eine Uebersetzung dieser Stelle, zu der sich in der „Lebensquelle“ viele Parallelen finden.

werden wir sehen, dass die von Ibn Daud hier bekämpfte Deskription der Urhyle auf die Begründung dieses, des intersubstanziellen Prinzips der Diversität gerichtet ist. Wenn nun Ibn Daud diese Deskription angreift, so kann er damit, wenn er Gabirol richtig interpretiert hat, nur die Existenz einer über die Kategorieensubstanz hinausgehenden Hyle, also die Lehre von der Analogie negieren wollen, die allein die angegriffene Deskription rechtfertigt. Ibn Daud prüft die Deskription ausschliesslich vom Gesichtspunkte einer, und zwar der Kategorieensubstanz, und da sind natürlich alle seine Angriffe begründet. Auf den möglichen Einwand, Gabirol handle es sich hier um die Deskription der Hyle aus dem intersubstanziellen Gesichtspunkte, will Ibn Daud keine Rücksicht nehmen, da er nicht eine Interpretation Gabirols, sondern die Darstellung seines eigenen systematischen Standpunkts beabsichtigt, von dem aus er die Lehre von der Analogie bald bekämpfen wird. Oder aber Ibn Daud hat (da an ein Uebersehen der gegenteiligen Aeusserungen Gabirols nicht zu denken ist), ebenso, wie die modernen Interpreten, wohl gesehen, dass sich Gabirol in diesen Fragen vielfach widerspricht, nur lag das nicht in seiner Interessensphäre, auf Widersprüche in den Aeusserungen Gabirols hinzuweisen, oder gar den Versuch zu machen, diese Widersprüche irgendwie auszugleichen (ein Versuch, der auch den modernen Interpreten nicht gelungen ist). Für seine Zwecke genügte es ihm, das Irrtümliche festzunageln und zu bekämpfen. Aber selbst in diesem zweiten Falle, auch wenn Ibn Daud das subjektive Bewusstsein gefehlt haben sollte, dass er in der Deskription eigentlich nur wieder die Lehre der Analogie bekämpft, so liegt doch für uns der objektive Sachverhalt klar zum Tage, dass es sich auch in dieser Polemik in Wahrheit nur um die Lehre der Analogie handelt. Innerhalb der Kategorieensubstanz, die Ibn Daud bei seinen Angriffen auf die Deskription in beiden Fällen im Auge hat, steht Gabirol in Bezug auf die in der Polemik berührten Punkte vollständig auf dem Standpunkte, den Ibn Daud hier vertritt.

Handelt es sich nun so auch hier um die Rückkehr zum Aristoteles der Metaphysik, auf deren prinzipiellem Boden allerdings auch Gabirol steht, so haben wir doch gesehen, dass die Tendenz Ibn Dauds eigentlich noch weiter geht: Das Bestreben, den neuplatonischen Oberbau, den Gabirol auf den Prinzipien der Metaphysik über die Kategorieensubstanz hinaus aufgeführt hat, wieder abzutragen, beginnt ja nicht erst mit Ibn Daud. Von den Nach-

folgern Gabirols in seiner Gruppe, sind es, was im nächsten Kapitel noch besonders diskutiert werden wird, nur Bar Chija und Moses ibn Esra, welche eine Hyle über die Kategorieensubstanz hinaus annehmen, und zwar der Erstere im Sinne Saadjas und Bachjas, der Letztere im Sinne Gabirols. Dagegen sind Abraham ibn Esra und Hallewi davon zurückgekommen und Gabirol auf den Boden der Metaphysik nur in der Erfassung des Weltbildes innerhalb der Kategorieensubstanz gefolgt; ein Entwickelungsmoment, dessen Bedeutsamkeit uns in der Darstellung des Systems Hallewis (der hierin auch an Saadja anknüpft, s. nächstes Kapitel) aufgehen wird (Ibn Saddik verrät auch in dieser Frage Schwankung und Unsicherheit). Die neue Tendenz bei Ibn Daud und einen Schritt vorwärts in der Richtung auf Maimuni, bedeutet das Bestreben Ibn Dauds, Physik und Metaphysik zu harmonisieren: Zwischen das Metaxü der Physik und die absolut formlose Hyle der Metaphysik schiebt Ibn Daud die mit extensiver Form behaftete Hyle ein, er lehrt eigentlich zwei Arten von Urhyle: die potenzielle Urhyle schlechthin, die auch der Quantität entbehrt, und den absoluten Körper, der den Elementen zugrunde liegt, die er als die nur qualitativ potenzielle Hyle auffasst. Diese auf Plato[1]) zurückgehende und von den Neuplatonikern, besonders auch von den lauteren Brüdern fortgesponnene Lehre schöpft Ibn Daud augenscheinlich aus der „Lebensquelle", die er so heftig bekämpft, und bedient sich ihrer zur Harmonisierung von Physik und Metaphysik in dem Sinne, dass er die Schlussfolgerung aus dem Uebergang der Elemente ineinander, durch welche in der Physik das qualitativ bestimmte Metaxü gewonnen wird, auf das nur quantitativ bestimmte Metaxü beschränkt. Einen zweiten Harmonisierungsversuch unternimmt Ibn Daud in der Anpassung des Satzes von den drei Prinzipien an den Standpunkt der Metaphysik. Während bei Aristoteles (ebenso bei Saadja und besonders bei Maimuni) stets nur von der speziellen Steresis die Rede ist, interpretiert sie Ibn Daud in doppeltem Sinne: wenn ein Ding ins (aktuelle) Dasein tritt, nachdem es früher nicht (aktuell-seiend) war: das ist die allgemeine Steresis der Metaphysik, oder wenn ein Ding sich vervollkommnet, nachdem es früher nicht vollkommen war: das ist die spezielle Steresis der Physik.

Dieser Harmonisierungsversuch ist freilich als gescheitert anzusehen. Die Physik verlangt unbedingt das qualitativ bestimmte

[1]) Menon p. 75—76; s. Timäos p. 32, 49, 51 u. 53f. —

Metaxü, die Metaphysik die auch quantitativ formlose Hyle [1]. Ebenso ist mit der Einbeziehung der absoluten Steresis in den Satz der Physik von den Prinzipien des Werdens nichts gewonnen. Das taten auch wir an der Hand der Deduktion Aristoteles, aber das hebt die prinzipielle Differenz nicht auf, im Gegenteil, sie lässt sie nur um so stärker hervortreten: Die Metaphysik, auf deren Standpunkt Ibn Daud steht, muss die spezielle Steresis als Prinzip des Werdens neben der absoluten anerkennen, die Physik hingegen kann die absolute Steresis nicht als solches anerkennen. Gleichwohl jedoch kommt diesem Harmonisierungsversuch in der Entwickelung der jüdischen Philosophie eine nicht geringe Bedeutung zu. Maimuni, der, wie wir bald sehen werden, seine systematische Anschauung in der Frage Engel und Form, in energischer Opposition gegen Ibn Daud konzipiert hat, ist wohl mit von diesem Versuche Ibn Dauds wieder auf den Standpunkt der Physik geführt worden [2].

Anmerkung.

Die Quellen Gabirols, vorläufige Erörterung.

Die Frage nach den Quellen Gabirols wird erst im Zusammenhange mit der Darstellung des Systems eingehend behandelt werden können, jedoch soll diese Frage schon hier in dem Masse berührt werden, in welchem sie geeignet ist, meine in der Einleitung vertretene Anschauung vom allgemeinen Entwickelungsgang der jüdischen Philosophie von einem speziellen Falle aus zu beleuchten. Dazu würde es genügen, hier auf die Ausführungen Munks zu dieser Frage einzugehen, zumal auch die späteren Publikationen über Gabirol (Joël, Kaufmann, in der Geschichte der Attributenlehre, Guttmann und Horovitz) in der Hauptsache über Munk nicht hinausgekommen sind. Allein da die Schrift Kaufmanns: Studien über Salomon Ibn Gabirol, Budapest 1899, den Anspruch erhebt, durch die Publikation der Fragmente von „Fünf-Substanzen“ über die Quellen Gabirols ein neues Licht zu verbreiten, soll hier noch nachgewiesen werden, dass dies keineswegs der Fall ist. Die Erledigung dieser Schrift in dieser vorläufigen Erörterung empfiehlt sich auch noch aus dem Grunde, dass K. hier auf die sachlichen Momente, die in der Hauptuntersuchung über die Quellen Gabirols zur Diskussion stehen, eigentlich gar nicht eingeht. Man hat beim Lesen dieser Schrift das Empfinden, dass K. über seine in jeder Beziehung unzulängliche Kenntnis der Philosophie Gabirols, die wir in seiner Geschichte der Attributenlehre sehen werden, trotz der in der Zwischenzeit erfolgten Publikationen Guttmanns und Baeumkers, nicht hinausgekommen ist. Von diesen, für die Kenntnis der Philosophie Gabirols entscheidenden Publikationen

---

[1] S. Metaphysik, VI, 3,3. 4, wo Aristoteles ausdrücklich sagt, dass man beim Begriff ὕλη als οὐσία auch von den quantitativen Formen absehen müsse.

[2] Ueber den Harmonisierungsversuch Ibn Dauds in der Frage der separaten Existenz von Engel und Formen wird im nächsten Kapitel gesprochen. —

wird in dieser so eigenartigen Schrift so gut, wie gar keine Notiz genommen. Endlich kommt noch dazu, dass die Bemerkungen dieser Schrift zur Polemik Ibn Dauds gegen Gabirol am Besten hier zu prüfen sind. —

Mein Urteil über den hebräischen Auszug Falaqeras gründet sich, ohne damit für die Interpretation der Philosophie Gabirols durch Fal. etwas ausmachen zu wollen, zunächst auf meine eigene Erfahrung: Aus der Lektüre dieses Auszuges gewann ich immer wieder die Ueberzeugung, dass Gabirol auf dem Boden des Neuplatonismus steht. Durch die Lektüre der Uebersetzung, Ergänzung und Erläuterung Munks, erfuhr diese Ueberzeugung insofern eine Erschütterung, als ich merken konnte, dass Munk selbst aus der vollständigen lateinischen Uebersetzung eine wesentliche andere Anschauung von der Philosophie Gabirols gewonnen, obschon diese ihm nur dunkel zum Bewusstsein kommt und nicht die Kraft hat, seine einmal gewonnene Anschauung vom Neuplatonismus Gabirols wirksam zu erschüttern. Munk stand offenbar stark unter dem Einflusse des hebräischen Auszuges. Das zeigt sich am Deutlichsten, wenn man das Bild der Philosophie Gabirols in Mélanges mit dem vergleicht, welches Seyerlen von dieser entworfen, bevor er die Publikation Munks zu kennen Gelegenheit hatte, s. Abhandlung über Avicebrons fons vitae, in Baur und Zeller Theologische Jahrbücher XV und XVI. Man kann Seyerlen einen Vorwurf daraus machen, dass er sich in seiner Darstellung einfach an den vorgefundenen Text hält, ohne sich viel um die Quellenfragen zu kümmern: Aber die Tatsache, dass er in dieser Schrift in der vollständigen lateinischen Uebersetzung etwas ganz Anderes als den allbekannten Neuplatonismus gefunden hat, ist sehr bezeichnend. Die Unkenntnis des hebräischen Auszugs gereichte Seyerlen diesbezüglich zum Vorteil, während die anderen Interpreten, welche unter der Suggestion dieses Auszuges standen, sich von der Anschauung Munks nicht zu befreien vermochten.

I. Plotin — Proklus.

Ueber die Quellen Gabirols sagt Munk, Mél. S. 233—34:

L'influence des doctrines d'Aristote se montre partout dans la philosophie d'Ibn-Gebirol: elle est trop manifeste pour que nous ayons besoin de la démontrer. La doctrine de la matière et de la forme, considerés au point de vue d'Aristote, domine tout le système de notre auteur; la logique der Stagirite y joue un rôle important, sa physique et sa metaphysique y ont laissé des traces nombreuses. On ne s'en étonnera pas si l'on réflèchit que dejà depuis un siècle les oevres d'Alfarâbî avaient mis en vogue parmi les Arabes la philosophie d'Aristote. Cependant le peripatétisme nexerçait pas encore dans les écoles arabes cette autorité absolue que lui conquit Ibn Sînâ, mort en 1037, et dont les ouvrages étaient encore peu connus, surtout en Espagne, lorsque Ibn-Gebirol écrivit sa Source de vie. On étudiait surtout les commentateurs néoplatoniciens d'Aristote et certaine ouvrages apocryphes, ou la doctrine du Stagirite était noyée dans des rêveries issues de l'école d'Alexandrie. En effet. l'influence qui prédomine dans la philosophie d' Ibn-Gebirol est celle des doctrines néoplatoniciennes. . .

Munk empfindet also die Schwierigkeit, welche darin liegt, dass Gabirol zu einer Zeit, in welcher bei den Arabern Al-Farâbî und Ibn-Sînâ, diese nach der Ansicht Munks reinen Aristoteliker herrschten, auf den allmählich ausser Mode kommenden Neuplatonismus zurückgriff. Diese befremdliche Erscheinung soll nun dadurch erklärt werden, dass Al-Farâbî den reinen Aristoteles noch nicht in dem Masse zur Herrschaft gebracht hatte, wie später Ibn-Sînâ, dessen Werke aber zur Zeit Gabirols wenig bekannt waren. Aber selbst wenn man diese nicht gerade über allen Zweifel erhabenen Tatsachen zugibt, ist damit nichts gewonnen: Man darf nicht vergessen, dass es sich hier nicht um die arabische, sondern um die jüdische Philosophie handelt, in der der Neuplatonismus, selbst wenn man den Einfluss desselben auf Bachja zugibt, nie vorher geherrscht. Bei Saadja und Bachja findet sich keine der prinzipiellen Lehren des Neuplatonismus. Wäre es nun wahr, dass Gabirol solche, wie Emanation und Ideenlehre, aufgenommen habe, so würden wir es wirklich mit der sehr seltsamen Erscheinung zu tun haben, dass der Neuplatonismus in der jüdischen Philosophie je mehr an Boden gewann, je mehr er an solchem in der arabischen Philosophie verlor! — In Wahrheit jedoch ist die Frage von Munk schlecht formuliert worden: Der Neuplatonismus ist durch die Werke Al-Farâbîs und Ibn-Sînâs gar nicht verdrängt worden, im Gegenteil, die esoterischen Schriften der genannten Peripatetiker haben viel zu dessen Verbreitung beigetragen. Der reine, jedenfalls nicht neuplatonisch gefärbte (wenn auch arg missverstandene und entstellte) Aristoteles herrschte bei den Arabern nur zur Zeit der Altmu'taziliten, während die peripatetischen Werke der arabischen Aristoteliker auf die systematischen Ansichten der Schulen keinen grossen Einfluss ausübten und die seit dem Verschwinden der Altmu'taziliten herrschend gewordene orientalische Philosophie aus ihrer Stellung nicht zu verdrängen vermochten. Munk, Mél. S. 356, will von der Nachricht Ibn-Tofails über die orientalische Philosophie Ibn-Sînâs, keine Notiz nehmen, weil ihm die diesbezüglichen Schriften unbekannt geblieben sind. Das schafft aber die Tatsache, dass nicht die peripatetischen, sondern die esoterischen Werke die herrschenden waren, nicht aus der Welt. Wie gross nun der Einfluss des Neuplatonismus auf Gabirol auch sein mag (ob nun prinzipiell, oder nur nebensächlich), das Problem, welches uns diese Erscheinung aufgibt, ist aus den jüdischen Verhältnissen heraus zu formulieren: Woher der grosse Umschwung in der Philosophie des Judentums? Was verursachte den Uebergang von der Physik zur Metaphysik Aristoteles? Diese Erscheinung haben wir aus den Verhältnissen in der Zeit der Entstehung der jüdischen Philosophie in Spanien erklärt (Einleitung, S. 144 f.). —

In der Sache selbst ist zunächst auf die Unklarheit hinzuweisen, die in der angeführten Stelle sich darin äussert, dass Munk in dem System Gabirols Aristoteles herrschen (domine) und den Neuplatonismus vorherrschen (prédomine) lässt, ohne auch nur den Versuch zu machen, die Grenzen anzugeben, wo der Einfluss Aristoteles aufhört, und der des Neuplatonismus beginnt. Die Auskunft Munks, der Einfluss Aristoteles sei zu offenkundig, als dass es nötig wäre, ihn nachzuweisen, ist gewiss nicht geeignet, diese Frage aufzuhellen. Von unserem Gesichtspunkte aus verrät sich die Unklarheit schon in dem Durcheinanderwerfen von Logik, Physik und Metaphysik. Ist doch der Einfluss des vorherrschenden Neuplatonismus mindestens so offenkundig, wie

der des herrschenden Aristoteles, und doch hält es Munk nicht für überflüssig, diesen Einfluss genauer zu bestimmen, S. 238:

On a vu qu' Ibn-Gebirol revient très souvent sur l'analogie qui, selon lui, existe entre le monde inferieur et le monde superieux qui en est le prototype; la comparaison entre les deux mondes est établie par les rapprochements les plus ingénieux et souvent les plus subtiles. Cette ideé est égalment empruntée aux Alexandrins, et notamment á Proclus, qui insiste sur la nécessité d'un paradigme, ou d'un modèle sperieur, d'après lequel à été formé le monde inferieur. Selon lui, le monde sensible n'existe qu'en vertu de sa participation au monde intelligible; tout être sensible correspond à un être intelligible dont il participe. L'être intelligible est le type de sensible, et toute hcose sensible a son paradigme dans le monde intelligible. En general, Proclus établit, comme le fait Ibn-Gebirol, que toute idée est comprise dans une superieure, jusqu'a ce qu'on arrive à l'unité simple et absolue, qui est le paradigme universel".

Von der sachlichen Schwierigkeit, die nach dem letzten der angeführten Sätze sich erhebt, von der Frage nach der Möglichkeit der Vielheit, wenn Alles auf ein Universalmodell zurückgeht, soll hier abgesehen werden. Aber wenn man diese gewundenen Sätze aufmerksam liest, merkt man es bald, dass es Munk nicht leicht geworden ist, die Analogie mit der Ideenlehre zu identifizieren. Wo findet sich in der „Lebensquelle" ein Satz, der an die Metexis im Sinne Proklus auch nur erinnert? Analogie und Metexis sind in Wahrheit prinzipielle Gegensätze, die Lehre von der Analogie hat Gabirol zu dem Zwecke aufgestellt, um den Vorwurf, den Aristoteles gegen die Metexis erhebt, zu entkräften, wodurch er sich aber prinzipiell auf den Boden der Metaphysik des Aristoteles gestellt hat. Auf diese und andere Fragen wird in der Hauptdiskussion ausführlich eingegangen werden. Hier soll nur noch darauf hingewiesen werden, dass Munk selber mit den Ergebnissen seiner Untersuchung über die Quellen Gabirols nicht recht zufrieden war. Das vielfach gewundene Resüme lässt die Schwankung und Unsicherheit Munks in dieser Frage, wie in einem Spiegel hervortreten; S. 259—60:

Il est donc demontré: 1º que la philosophie d'Ibn-Gebirol est en substence empruntée aux Alexandrins, 2º qu' Ibn-Gebirol a pu mettre à profit des compilations arâbes renfermant tous les détails de la Philosophie de Plotin et de Proklus. Cette philosophie devait être alors en vogue chez les Arabes ou chez les juifs d'Espagne; car, à vrai dire, le système de l'émanation et des hypostases n'est nulle part exposé dans la Source de vie, et il en est toujours parlé comme d'une chose généralment connue. Mais Ibn-Gabirol, tout en se faisant le disciple de Plotin et de Proclus, a su imprimer a son système un certain cachet d'originalité, tant par sa theorie de la „Volonté" que par la manière dont il developpe les idées de matière et de forme. Nulle part ces idées n'ont été exposées avec tant de précision, et on a vu comment Ibn-Gebirol, en prenant pour point de dèpart la théorie aristotélique, est arrivé, par une argumentation subtile, a distinguer plusieurs espèces de matière et de forme universelles, embrassant à la fois le monde spirituel et le monde corporel. Ce qui encore lui appartient en propre, ce sont surtout les rapprochements ingénieux, mais souvent trop subtils,

par lequels il cherche à établir des analogies entre le monde superieur et le monde inferieur, choses, dans lesquelles, comme il le dit lui-même, personne ne l'avait précédé.

Am Eingang des Kapitels, in der oben zitierten Stelle, erklärt Munk den Neuplatonismus Gabirols aus der Tatsache, dass man zu jener Zeit bei den Arabern hauptsächlich neuplatonische Aristoteles-Kommentare und apokryphe Schriften las. Hier schliesst er umgekehrt aus der Tatsache, dass Gabirol die Emanations- und Hypostasen-Theorie nicht entwickelt, darauf, dass die neuplatonische Philosophie bei Arabern und Juden im Schwange war! Seit wann aber haben die Philosophen des Mittelalters die Gewohnheit, die Grundideen ihrer Systeme als bekannt vorauszusetzen? Und das sollen wir gerade von Gabirol annehmen, von dem Ibn-Daud (ER. S. 2 unten) sarkastisch bemerkt, dass dessen „Lebensquelle" bei konziser Darstellung auf weniger als den zehnten Teil des jetzigen Umfanges hätte reduziert werden können. Wir werden in der Darstellung sehen, dass jene neuplatonischen Momente, die Gabirol in sein System aufgenommen hat, nämlich die Emanation des Formprinzips (eine Lehre, die auch Maimuni in der peripatetischen Konzeption sich angeeignet hat) und die von den intelligiblen Substanzen, sehr eingehend, ja breitspurig entwickelt, diejenigen aber, die er nicht expliziert, wie Ideenlehre, Metexis, Emanation der Materie, Erhabenheit Gottes über Sein und Denken und die Materie als positives Prinzip des Bösen, eben nicht aufgenommen hat. Wir werden aber auch sehen, dass er das Gegenteil der gedachten neuplatonischen Grundprinzipien lehrt. — Hier sagt auch Munk, dass Aristoteles der Ausgangspunkt Gabirols war, das ist wesentlich mehr, als in der Eingangsstelle, es hätte nun nahegelegen, die beiden Komponenten im System Gabirols, Aristoteles und Neuplatonismus, etwas bestimmter gegen einander abzugrenzen. Das Gepräge der Originalität sieht M. in der Lehre vom Willen und in den ingeniösen Vergleichsmomenten, die Gabirol zur Begründung der Lehre von der Analogie beibringt. Was den Willen anbetrifft, haben Munk und seine Nachfolger dessen Stellung im System Gabirols nicht erkannt, weil ihnen das Attributenmotiv in der Komposition der Lebensquelle" (wie der ganzen hierhergehörigen Gruppe von Werken) entgangen ist. Von der Analogie wiederum muss gesagt werden, dass diese Lehre als solche es ist, in Bezug auf welche Gabirol seine Originalität betont, nicht blos die Begründung. Das ergibt sich schon aus der vorläufigen Erörterung und wird uns in der Darstellung evident werden. Dort werden wir auch sehen, dass das μίμημα Plotins, das Munk mit der Analogie identifiziert, in Wahrheit einen ganz anderen Sinn hat. —

Diese Unsicherheit und Unklarheit in den Ausführungen Munks über die Grundlagen der Philosophie Gabirols hat eine gemeinsame Wurzel mit der Unsicherheit und Unklarheit, welche wir bei ihm in Bezug auf die Grundlagen der Philosophie Maimunis festgestellt haben. Munk und Alle, die von ihm abhängig sind (und das sind tatsächlich Alle), haben den Entwickelungsgang der jüdischen Philosophie in den Grundtendenzen nicht richtig erfasst, und es ist nur die Folge davon, wenn auch in der Würdigung der einzelnen Systeme soviel Unsicherheit und Unklarheit, ungelöste Schwierigkeiten und Probleme sich ergeben. —

II. „Fünf Substanzen" des Empedokles.

Wir kommen nun zur Prüfung der „Studien" Kaufmanns, der einzigen Schrift, die ernstlich Anspruch darauf macht, in der Frage nach den Quellen Gabirols über Munk hinausgekommen zu sein. Es muss nun gleich gesagt werden, dass dieser Anspruch als ganz ungerechtfertigt abzulehnen ist. Kaufm. selbst sagt von dem in dieser Schrift veröffentlichten Fragment des pseudoempedokleischen Buches „Fünf Substanzen" (Studien S. 52): „Vergebens suchen wir darin nach einem Anhaltspunkt für die Lehre von der durchgängigen Zusammensetzung alles Geschaffenen(!), dem Vorhandensein von Materie und Form in allem Geistigen(!) so gut, wie in allem Körperlichen; den Hauptbeweis Schemtob Ibn Falaqueras für seine Behauptung der entschiedenen Abhängigkeit (das ist wesentlich weniger, als die Entnahme der „Grundlagen seines Systems", von der K. früher, S. 1, spricht) Salomon Ibn Gabirols von den „Fünf Substanzen" des Empedokles bleiben die Fragmente schuldig." Was ferner den erkenntnistheoretischen Parallelismus anbetrifft, den K. als eine den Fragmenten und Gabirol gemeinsame Lehre entwickelt (S. 53—56), werden wir weiter unten sehen, dass es sich hierbei um etwas ganz Anderes als das handelt, was K. darin gesehen hat. Zum Schlusse dieser Partie sagt K. (S. 56): „Die hier nur in grossen Zügen skizzierte und selbst innerhalb dieser Schranken nicht durchweg aus Ibn Gabirol zu belegende Aehnlichkeit und Uebereinstimmung in den Anschauungen der „Fünf Substanzen" und der „Lebensquelle" bestätigt sich auch in jedem Punkte, an dem die Betrachtung in das Einzelne eindringt". Also die Aehnlichkeit ist nicht durchweg zu belegen, und trotzdem soll sie sich an jedem Punkte zeigen! K. führt aber nur einen einzigen Punkt an: ein von beiden Schriften angewandtes Bild! Das beweist natürlich ebensowenig, wie der von Beiden gebrauchte Ausdruck אלעִנצר für Urmaterie (S. 53); wobei noch zu erwähnen ist, dass dieser Ausdruck auch von Saadja, Bachja, Maimuni und Anderen gebraucht wird, s. oben (S. 467). Die Analogie muss K. aus Schahrastânis Darstellung der Empedokleischen Philosophie, in welcher Partie K. einen Auszug aus dem Buche „Fünf Substanzen" erblickt, belegen (ibid.). Wir wollen hier auf die Frage, inwiefern sich das, was Schahrastâni berichtet, mit der Lehre von der Analogie bei Gabirol deckt, nicht eingehen, jedenfalls aber hat bereits Munk Mél., S. 241—45, diese Stellen in Schahr. als Quelle Gabirols angeführt. Haben also Munk und seine Nachfolger, wie K. (S. 1) sagt, ins Leere gestarrt, oder sind sie in die Irre gegangen, so folgt ihnen K. mit den Fragmenten in der Hand. Nicht einmal die Hoffnung K.'s, „dass der Kern des Buches verloren, d. h. noch nicht gefunden ist" (S. 52), dass also die Lehre der Analogie in dem fehlenden Teile enthalten sein könnte, kann man gelten lassen. K. sagt: „Die Auszüge, die uns vorliegen, waren von dem Interesse des Sammlers an der eschatologischen Psychologie unseres Buches, an der Schilderung der Wunder und Wonnen der Seele bei ihrer Heimkehr und ihrem Aufstieg durch die Welt der reinen Substanzen zum Urquell alles Seins bestimmt und geleitet". Die Tatsache jedoch, dass alle drei Fragmente nur die Seelenlehre mitteilen, spräche, selbst wenn zwei auf eine als ihre gemeinsame Vorlage zurückzuführen wären, schon allein für sich zur Genüge dafür, dass die eschatologische Seelenlehre eben den Kern des Buches ausmacht. In Wahrheit jedoch ist in diesen Fragmenten die

Kosmologie ebenfalls enthalten: A. 8 (5); B. 16 (8); C. 16. Fragment B. erhielt uns aber auch die Aufklärung, dass in diesem Buche die Kosmologie nur als Mittel zum Zweck dient, um die Seelenlehre besser verständlich machen zu können:

וענין הנפש שם והשגותיה יובן בהבנת היצירה, כי הבורא ברא עולם היסוד חי בחיים השכליים — ואחר כן ברא השכל באמצעות היסוד — ואחר כן ברא הנפש באמצעות היסוד והשכל — ואחר כן ברא (מין) השמים, שהם יסוד זה העולם באמצעות היסוד הראשון והשכל והנפש. והנה יסוד . . . . . Das ist die Kosmologie dieses Buches, und nach der ganzen Anlage desselben dürfen wir kaum mehr erwarten. K. spricht sehr vorsichtig die Vermutung aus, dass die fünf Substanzen Schöpfer, Urelement, Nus, Seele und Natur sind. Die Vorsicht entspricht der Hoffnung, dass uns noch viel zur Vollständigkeit des Buches fehlt. Aber das geht schon aus den von K. selbst (53,1) angeführten §§ 16 u. 32 so deutlich hervor, dass es überflüssig erscheint, noch auf § 28 zu verweisen, wo mit aller wünschenswerten Deutlichkeit gesagt wird: תשיגהו ותעיין אליו מקיף בכל הדברים: היסודיים והשכליים והנפשיים והטבעיים, ותמצאהו המציאות המספיק וכו׳. Hätte nun dieses Buch die Lehre von der Analogie enthalten, so würde dies im Zusammenhang der eben mitgeteilten kosmologischen Skizze geschehen sein, jedenfalls würde kein Sammler darauf verfallen sein, gerade diese, für den erkenntnistheoretischen Parallelismus äusserst wichtige Lehre auszuschalten.

Wenn es nur blos das wäre, dass sich die Lehre der Analogie, die K. für die Hauptlehre Gabirols hält (in Wahrheit ist die Potenzialität der Materie die Hauptlehre, während die Analogie nur die Bestimmung hat, die intelligiblen Substanzen mit den Grundprinzipien der Metaphysik in Einklang zu bringen), in dem Buche „Fünf Substanzen“ nicht findet! K. gibt den Inhalt der Fragmente nur sehr kurz und lückenhaft an. So kam es, dass er übersehen konnte, dass in diesem Buche die Lehre von der Analogie ausdrücklich abgelehnt wird! A. § 13: ואותם הצורות, אשר בעולם השכל, פשוטות רוחניות נבדלות, dasselbe in B. § 12 und C. § 13, s. auch §§ 20 u. 39; besonders beachtenswert ist § 29, in A.: כי אותו העולם עולם פשוט, אין בו אלו הדברים המורכבים הגסים; noch entschiedener in B.: ובעולם הפשוט אין שם אמצעי מורכב, לא גס ולא זך.

Berührungspunkte zwischen „Lebensquelle“ und „Fünf Substanzen“ finden sich gewiss, so vor allem die Ordnung der intelligiblen Substanzen, aber diese und ähnliche Momente sind eben allgemein neuplatonisch, und Gabirol konnte sie ebenso aus der „Theologie“, wie aus der Enzyklopädie oder aus den esoterischen Schriften der arabischen Peripatetiker schöpfen, und nichts spricht dafür, dass er sie aus dem Buche „Fünf Substanzen“ geschöpft. Die Anzahl fünf ergibt sich zwar aus der Lebensquelle, wenn man auf die Triade in der Seelensubstanz verzichtet, aber sie wird hier nicht besonders betont, und ist Gabirol in der Anzahl der Substanzen verschiedenen Einflüssen ausgesetzt und demgemäss auch schwankend. Im Uebrigen würde unsere Kenntnis der Philosophie Gabirols nichts gewinnen, wenn wir es auch sicherstellen könnten, dass Gab. gewisse Elemente gerade dem Buche „Fünf Substanzen“ entnommen habe. Die Quellen flossen so reichlich, dass es, wo es sich nicht um eine bestimmt differenzierte prinzipielle Stellungnahme handelt (wie zwischen „Theologie“ und

„Enzyklopädie“; s. oben (S. 452), in der Schlussanmerkung zum sechsten Kapitel (S. 465) und im nächsten Buche), ganz gleichgiltig ist, woher der eine oder der andere der Philosophen die neuplatonischen Elemente seines Systems genommen hat. Man beruft sich auf **Schemtob ibn Falaqera**, der in der Einleitung zum hebräischen Auszuge sagt, dass Gab. von dem Buche „Fünf Substanzen“ des Empedokles abhängig sei. Wir wollen davon absehen, dass die ganz misslungene Leistung Falaqeras in dem Auszuge seine Autorität in der Interpretation der Philosophie Gabirols sehr reduziert. Die Stelle ist interessant genug, dass wir sie kurz beleuchten. Falaqera sagt:

והנראה לי, כי הוא נמשך באותן הדעות אחר דעת הקדמונים מחכמי המחקר, כמו שנזכר בספר, שחבר בנדקלים בעצמים החמשה. וזה הספר בנוי על כי יש לכל העצמים הרוחניים יסוד רוחני והצורה תבא מלמעלה והיסוד מקבל אותה מלמטה, כלומר, שהיסוד מונח והצורה נשואה עליו. „Wie mir scheint, folgt er (Gabirol) in diesen Ansichten der Anschauung der alten Philosophen, wie dies in dem Buche des Empedokles über die „Fünf Substanzen“ erwähnt wird. Und dieses Buch ist darauf aufgebaut, dass alle intelligiblen Substanzen einen intelligiblen jesod haben, und dass die Form von oben kommt und der jesod sie unten empfängt, d. h., der jesod liegt (unter), und die Form wird von ihm getragen“.

Guttmann bezieht die Worte „dieses Buch“ auf „Fünf Substanzen“, bemerkt aber nicht, dass Munk diese Worte auf die „Lebensquelle“ bezieht. Dieses Versehen (um ein solches handelt es sich offenbar) gibt nun Kaufm. Gelegenheit, seine Ansicht von der besonderen Abhängigkeit Gabirols von dem Buche „Fünf Substanzen“ und von dem Vorhandensein der Analogie in dem noch nicht aufgefundenen Rest dieses Buches aus der Bemerkung Falaqeras zu belegen. Die Worte „dieses Buch“, meint K. (S. 52), können sich nicht auf die „Lebensquelle“ beziehen, da die Vorlegung des Auszuges die Charakterisierung überflüssig macht. Als ob es wirklich überflüssig wäre, den Grundgedanken eines Buches in der Vorrede ausdrücklich zu unterstreichen! Wie wenig aber dies der Fall ist, beweist die Tatsache, dass die Interpreten den Grundgedanken der „Lebensquelle“, trotz der ausdrücklichen Hervorhebung desselben in der oben in Rede stehenden Bemerkung Falaqeras, übersehen haben. Denn es ist klar, was Fal. sagen will: Die neuplatonischen Ansichten (zu denen Fal. auch die Lehre vom Willen zählt, von der er More ham-More, S. 93, ebenfalls sagt, dass Gab. hierin den alten Philosophen folgt) in der Lebensquelle sind jenen alten Philosophen entnommen, die auch im Buche „Fünf Substanzen“ (die Fal. als Beispiel eines neuplatonischen Buches anführt) zu Worte kommen: Dann geht Fal. auf den Grundgedanken der „Lebensquelle“ ein, den er in zwei Lehren findet, erstens in der Analogie und zweitens in der Lehre von der Potenzialität der Hyle, die die von oben emanierte Form empfängt. Und diese Grundgedanken gibt Fal. mit denselben Worten an, deren er sich in der Uebersetzung bedient; den ersten IV, 8: והתבאר, שאי אפשר, שיהיה העצם הרוחני יסוד בלבד או צורה בלבד, אלא מורכב משניהם, s. auch I u. ganz IV; den anderen V, 69: והצורה תבא מלמעלה והיסוד מקבל אותה למטה, כלומר, שהיסוד מונח בענין המצאו תחת

הצורה, והצורה נשואה עליו . . . . . Wenn nun K. (S. 3) fragt, warum Schemtob Gabirol nicht für Aristoteles in Anspruch nehme, so ist darauf einfach zu erwidern, dass er dies wohl tut, und zwar in dem Masse, in dem es wirklich zutrifft. Denn dass die Lehre von der Hyle als ὑποκείμενον Aristotelisches Lehrgut ist, brauchte Fal. wirklich nicht erst zu sagen; mit den Lehren von der Analogie wieder geht Gab. tatsächlich über Aristoteles hinaus (die Emanation der Form mag Fal. im Sinne der arabischen Peripatetiker für Aristotelisch gehalten haben). Wie aber will man die Worte „dieses Buch" auf die Fragmente beziehen, in denen der erste Gedanke ausdrücklich abgelehnt wird, und der zweite sich gar nicht findet: Vom Begriffe der potenziellen Hyle findet sich in den Fragmenten nur eine Spur, und das in einer sehr korrumpierten Glosse im Fragment C. Die oben erwähnte kosmologische Skizze in § 16 wird wie folgt eingeleitet: אמר, כי הבורא ית' כשברא עולם היסוד. ר״ל דבר רוחני מוכן לקבל צורה מקינא (?) כדבר ית' רוחני וגשמי ימצא אותו וכולל ופשוט ית' ברא אותו חי בחיים השכליים . . . Die Tatsache, dass diese (hier unterstrichenen) Worte in den beiden anderen Fragmenten fehlen, sowie besonders das ר״ל charakterisieren sie als eine Glosse, in der allerdings der Versuch gemacht worden ist, in dieses Buch den Gedanken Gabirols hineinzutragen. Denn so korrumpiert auch diese Glosse ist (das Fragezeichen hinter מקינא hat schon K. gesetzt), so scheint sie doch jedenfalls den Gedanken von der allgemeinen potenziellen Hyle, die zugleich intelligibel und materiell, umfassend (differenziert) und einfach ist, zu enthalten. K., der übrigens diese einzige Stelle, die für seine Auffassung spricht, übersieht, wäre also nicht der Erste mit diesem Versuche. Und sollte die Vermutung K., das Fragment C. rühre von Schemtob her, zutreffen, so würde das nur beweisen, dass Scht. den Grundgedanken der „Lebensquelle" in das Buch „Fünf Substanzen" hineingetragen hat. Diese Interpretation muss nichtsdestoweniger abgelehnt werden, da die Lehre der Analogie in diesem Buche ausdrücklich abgelehnt wird, diese Glosse aber die Potenzialität nicht nur von der Kategorieensubstanz, sondern vom ganzen עולם היסוד lehrt, unter dem in diesem Buche die Ursubstanz verstanden wird, aus der die anderen emanieren. —

III. Die Polemik Ibn Dauds.

Das Verhältnis Ibn Dauds zu Gabirol hat sich den Interpreten, Munk, Guttmann und Kaufmann, entzogen; sie konnten hier nicht richtig sehen, weil sie die Philosophie Gabirols missverstanden und deren grossen entscheidenden Einfluss auf den Gang der ferneren Entwickelung der jüdischen Philosophie verkannt haben. Gilt doch noch heute der von Munk aufgestellte Satz, die Philosophie Gabirols habe auf die philosophische Entwickelung der Folgezeit keinen Einfluss ausgeübt, als unerschütterliches Axiom! Guttmann, der in Bezug auf die prinzipielle Orientierung in seiner Schrift: Die Philosophie des Abraham ibn Daud ebenso im Dunkel wandelt, wie in seinen Darstellungen Saadjas und Gabirols, sieht wohl, dass ID. in seiner Schöpfungslehre von Gab. abhängig ist, S. 47 (s. auch S. 42—44), aber, wie wenig er dieses Abhängigkeits-Verhältnis begriffen hat, geht besonders aus seiner Ansicht hervor, dass ID. dadurch der Lehre des Aristoteles untreu wird, während doch in Wahrheit die Stellungnahme ID.'s die Rückkehr zur

Metaphysik des Aristoteles bedeutet. Die Untreue gegen Aristoteles erblickt Guttm. besonders in der Lehre ID.'s, dass die Quantität ein Akzidenz der Hyle ist, und diese Lehre (s. S. 158–59) ist es auch, welche vorzüglich die Abhängigkeit ID.'s von Gab. begründet. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass diese Lehre auf Plato zurückgeht und sich auch in der Metaphysik Aristoteles findet. — Kaufmann verlegt sich auf eine durchgängige Rechtfertigung Gabirols gegen die Angriffe ID.'s, aber mit sehr unzulänglichen Mitteln. K. ist sich über die Differenzen, welche zwischen Gab. u. ID. herrschen, so wenig klar, dass er S. 92 die Worte היולי המושכל in der Darlegung der Ansicht ID.'s (ER. S. 3) ebenso „intelligible Materie" übersetzt, wie S. 95 in der von ID. mitgeteilten Stelle aus der „Lebensquelle". Wenn aber ID. nicht blos, wie es richtig heissen muss, die Hyle als eine mit dem Verstande erfasste Substanz, sondern auch die intelligible Hyle lehrt, so könnte er doch Gab. wegen eben dieser Lehre nicht angreifen! Der Versuch aber, Gab. vor den Angriffen ID.'s dadurch zu schützen, dass ihm die Lehre von der Materie als „sinnlichem Schein" (S. 95) untergeschoben wird, ist als ganz unbegründet abzulehnen. K. widerspricht aber auch sich selbst, nachdem er, S. 98–99, schliesslich doch dahinter kommt, dass Gab. auf dem Standpunkte Aristoteles von der Potenzialität der Hyle steht. Die Art, wie K. über diese zentrale Lehre der Metaphysik spricht, ist sehr bezeichnend: „weshalb er (Arist.) sie (die Materie) sogar ausdrücklich als die potenzielle Substanz bezeichnet". Aus den zwei Stellen, die K. hier zitiert, hätte er ersehen können, dass die Selbständigkeit der Hyle in der Metaphysik viel grösser ist, als in der Physik. Physik I, 9,1 ist die Hyle ἐγγὺς καὶ ουσία πως, Metaphysik VII, 1,7 heisst es einfach: ὅτι δ' ἐστιν οὐσία και ἡ ὕλη δῆλον. Aber in der Metaph. gibt es noch vorher zahlreiche Stellen, welche viel entschiedener die Selbständigkeit der Hyle betonen: Methaph. II, 4, 3–5. 21; III, 2,7; 5,21; IV, 8,1; 11,9; 18, 1.2; V, 1,6 u. Ende; VI, 3, 3.5; 6,8; 7, 3.8; 8; 9,7; 10,4; 11, 1.12; VII, 1, 3.6.7 (v. K. zitiert) u. — Man sieht schon äusserlich, dass die Betonung der Selbständigkeit der Hyle in der eigentlichen Diskussion der Metaphysik (VI u. VII) viel häufiger ist, als in den anderen Teilen. Sie ist aber auch nachdrücklicher betont; dazu mag noch auf VI, 3.3f. besonders hingewiesen werden: καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία. Εἰ γὰρ μὴ αὕτη ουσία, τίς ἔστιν ἄλλη διαφεύγει. Nach K. stellt sich der Sachverhalt so dar, als ob die Potenzialität der Materie einen strittigen Punkt zwischen Gab. und ID. bildete. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass ID. die Potenzialität der Materie ausdrücklich lehrt und Gab. nur wegen der Lehre von der absoluten Intelligibilität der Materie angreift, die er in der „Lebensquelle" missverständlich gefunden zu haben glaubt. — Wenn ferner K., S. 103, in Bezug auf die Analogie Gab. durch den Hinweis darauf rechtfertigen will, dass auch ID. die Zusammensetzung der Engel lehrt, so ist das Irrtümliche in dieser Ansicht bereits oben, in der gegen Munk gerichteten Bemerkung (S. 518–19), dargetan worden. Das richtet sich auch dagegen, was K. S. 53,1 sagt: Zu der Aeusserung Empedokles bei Schahrastâni: es gibt kein Verursachtes, das nicht entweder geistig oder sinnlich zusammengesetzt wäre, fügt K. hinzu: „Hier liegt der Gedanke Ibn-Gabirols von der Zusammensetzung alles Geschaffenen klar ausgesprochen". Klar ausgesprochen ist das gewiss, aber im entgegengesetzten Sinne. Wer die geistige Zusammensetzung der Engel lehrt, der versteht dies im Sinne Al-Farâbîs und

Ibn-Dauds, dass die Zusammensetzung durch die zweierlei Sein, das notwendige von Seiten Gottes und das mögliche dem eigenen Wesen nach, markiert wird, und negiert die Hyle in den Oberwesen, auf die allein es Gabirol ankommt. Wenn nun K. fortfährt: „Ich erblicke hierin auch den Beweis, dass Schahrastâni in diesem Teile seiner Auszüge die „Fünf Substanzen“ exzerpiert hat“, so ist das ein sehr eigentümlicher Beweis. Denn zugegeben, in dieser Stelle (in welcher in Wahrheit die Analogie nicht nur nicht gelehrt, sondern im Gegenteil ausdrücklich negiert wird) wäre die Analogie ausdrücklich gelehrt, so stellt sich der Beweis K.'s so dar: Weil Empedokles hier die Analogie lehrt, so muss diese Stelle aus „Fünf Substanzen“ stammen. Da aber K. selbst zugibt (S. 52), dass sich die Analogie in den Fragmenten nicht findet, und sich für diese auf Schahrastâni beruft, so beweist er zwei unbewiesene Behauptungen durch einander. Und will man von der Wahrheit nicht absehen, so beweist von zwei Stellen, in denen beiden die Analogie ausdrücklich negiert wird, eine jede diese Lehre in der anderen!

Zehntes Kapitel.

Engel und Form.

Sphärentheorie.

Die Fragen, welche wir in diesem Schlusskapitel des dem Problem Materie und Form gewidmeten Buches noch zu besprechen haben, ergeben sich aus der Disposition Maimunis für jene Partie seines philosophischen Hauptwerkes, in der er den Beweis für die Schöpfung aus dem Nichts vorbereitet und durchführt. Die Durchführung des Beweises selbst gehört nach unserer Disposition in das Buch über die vier Postulate, hier handelt es sich nur um die Vorfragen. Als solche bezeichnet Maimuni: 1. die abstrakten geistigen Wesen, 2. das Wesen der Materie und der Form, 3. die Emanation. Von der ersten dieser Fragen sagt Maimuni, die besten Beweise für die Schöpfung aus dem Nichts werden erst dann verständlich sein und einleuchten, wenn er die Lehre von den gesonderten (stofflosen) Intelligenzen entwickelt und gezeigt haben wird, wie er deren Existenz beweist. Dieses Wie enthält nun auch die beiden anderen Fragen[1]). Maimuni sagt das nach der

---

[1]) MN. II, 2: כי החזקות שבראיות עליו (על חדוש העולם) לא יתאמתו ולא יתבארו אלא אחר ידיעת מציאת השכלים הנפרדים ואיך אביא ראיה על מציאותם . . . . כשתראני תדבר (1) בהעמיד השכלים הנפרדים ובמספרם או במספר הגלגלים ובסבות תנועותיהם, או (2) באמת ענין החמר והצורה, או (3) בענין השפע האלהי וכיוצא באלו העניינים . . . In der Frage der Vokalisation von וכיף אסתדל, schliesse ich mich Tibbon und Schemtob an, die auf das Wie des Beweises (איכות הבאת ראיה) den Ton legen

Durchführung der Attributenlehre und des Beweises für die drei ersten Postulate. Nach unserer Disposition jedoch, nach der das Problem Materie und Form *vor* der Attributenlehre zu behandeln ist, sind diese Vorfragen hier zu diskutieren. Sie bilden im Grunde die *Fortsetzung* der Diskussion des Problems Materie und Form und bezeichnen die *einzelnen Momente der Sphärentheorie* der arabischen Peripatetiker.

Wir haben bereits in der Einleitung (S. 151—157 u. 167—178) darauf hingewiesen, dass die Sphärentheorie den Kernpunkt des arabischen Peripatetismus und den Haupteinfluss bedeutet, den die arabischen Peripatetiker auf die Entwickelung der jüdischen Philosophie in Spanien hatten. Als die *drei* Kardinalfragen, um die es sich in der Sphärentheorie handelt, bezeichneten wir (S. 151) die Probleme: 1. Die *Materie als Prinzip*, 2. die *separate*, von aller Hyle freie Existenz der (höheren) *Formen*, 3. *die Einheit des Intellekts*. Es sind dies *dieselben* Probleme, die wir hier, der Disposition Maimunis folgend, zum Gegenstand der Diskussion machen wollen. Von den beiden ersten Problemen sieht man das sofort ein, aber auch die Identität des Problems der Emanation mit dem von der Einheit des Intellekts leuchtet sofort ein, wenn man auf die Grundprinzipien der Philosophie Maimunis: die Auflösung des materiellen Prinzips und die Emanation des Geistes vom Geiste rekurriert. Das werden wir im Folgenden je mehr einsehen, je weiter wir in der Darstellung fortschreiten werden.

Wir können somit die in diesem Kapitel zu leistende Aufgabe auch dahin bestimmen, dass es sich um *die Stellung der Sphärentheorie in der jüdischen Philosophie* handelt.

Der Zusammenhang, den Maimuni hier zwischen der Schöpfungsfrage und der Frage nach der Existenz abstrakter Intelligenzen

---

und אסתדל lesen, gegen *Charisi* und *Munk* (S. 48,4), die אסתדל (on a prouvé) lesen. Wenn Mm. an der Beweisführung der Philosophen nichts geändert hätte, so könnte er die Beweisführung derselben nicht *gegen sie* verwenden, was er doch tut. Es entspricht dies aber auch der *Tatsache*, dass Mm. den Beweis der Philosophen in einer *modifizierten* Konzeption vorträgt. Vor Allem schaltet er die Lehre von der *Emanation der Körperlichkeit* aus. Da nun Mm. diese Lehre *bekämpft* (II, 22), so gehört die Erörterung der Emanation und ebenso die Lehre von der *Form* als der einzigen *Wirkungsweise* der Emanation, zur Frage der geistigen Wesen. Munk allerdings lässt Mm. die Emanation der Körperlichkeit lehren; s. w. unten. — Ueber das Wesen der Materie spricht M. in den Kap. 13, 17—19; s. w. u. die Anmerkung zur Sphärentheorie Maimunis. —

statuiert, ist uns aus dem Altertum her bekannt: Erst die Ueberwindung der Engellehre führte zur Entwickelung der monotheistischen Schöpfungslehre. Dieses Verhältnis setzt sich durch die ganze talmudische Zeit in die Philosophie des Mittelalters fort, nur dass in dieser Epoche der Streit nicht die Existenz, sondern (wie ja teilweise auch schon im Altertum und besonders in der talmudischen Zeit) die Ewigkeit der Engel betrifft. Es gilt allgemein: Jene Philosophen, welche die Ewigkeit der Engel lehren, lehren auch die Ewigkeit der Welt, oder doch der Materie. Die Stellung eines Philosophen in dieser Frage richtet sich nach dem Begriffe, den er mit der Vorstellung des Engels verbindet, genauer: danach, ob er unter Engel ein absolut hylefreies, abstraktes, oder in irgend einem Sinne stoffbehaftetes Vernunftwesen versteht. Aber auch das ist noch nicht das letzte Entscheidungsmoment in diesem Probleme. Es reicht auch nicht aus, es gibt in beiden Lagern Anhänger der Ewigkeit und der Schöpfung aus dem Nichts. Als solches wird sich uns aus der folgenden Darstellung die Frage nach dem Kriterium ergeben, wodurch sich Gott von allen anderen Wesen ausser ihm unterscheidet. In der alten Zeit begnügte man sich mit der Kreatürlichkeit, also einfach mit der Ewigkeit: Gott ist ewig, alle anderen Wesen sind seine Geschöpfe. Man dachte sich die Engel irgendwie als stoffbehaftete Wesen, aber nicht darin sah man das Kriterium der Kreatürlichkeit, sondern in der Tatsache, dass ihre Existenz einen zeitlichen Anfang hat. Das ist auch noch der Standpunkt der Mutakallimun. Die Erschütterung dieses naiven Standpunkts kommt von zwei Seiten her. Die Sphärentheorie der arabischen Peripatetiker, die von Al-Kindi angebahnt und von Al-Farâbî ausgebaut worden ist, bedeutet die erste philosophische Formulierung des Kriteriums der Göttlichkeit einerseits und der Kreatürlichkeit andererseits. Nicht die Ewigkeit, so lehrt Al-Farâbî (Einleitung S. 154), ist der Gegensatz der Kreatürlichkeit, sondern die absolute Notwendigkeit. Aus diesem Grundprinzip der Sphärentheorie ergibt sich die Möglichkeit, neben Gott noch andere ewige abstrakte Geisteswesen bestehen zu lassen. Das Kriterium, wodurch sie sich von Gott unterscheiden, besteht darin, dass sie nur von Seiten Gottes notwendig, ihrem eigenem Wesen nach jedoch blos möglich-seiend sind. Diese Doppelseitigkeit bezeichnete man auch als Vielheit oder geistige Zusammensetzung (s. oben S. 518 u. 532). Parallel zur Sphärentheorie läuft die Lehre Saadjas, mit dem die Entwickelung dieses Prob-

lems in der jüdischen Philosophie des Mittelalters eigentlich beginnt:

1. Saadja. In der Frage der geistigen Wesen, sowie in der Frage nach der Substanz der Seele, welche mit dieser in Verbindung steht, nimmt Israeli einen etwas eklektischen Standpunkt ein. Nach Allem scheint er die Engel und die Sphärengeister (letztere im Sinne Aristoteles) für abstrakte Intelligenzen zu halten, ebenso die Seele des Menschen. Und wenn er auch die Ideenlehre Platos im erkenntnistheoretischen Sinne umzudeuten sucht, so zeigt er sich doch in der Psychologie vom Neuplatonismus beeinflusst. Nicht als ob seine diesbezügliche Ansicht sich mit seinem prinzipiellen Standpunkte im Problem Materie und Form nicht in Einklang bringen liesse. Die neuplatonischen Lehren von der Emanation des Geistes und von dem Aufsteigen der Seele zum Allgeist hat im Prinzip auch Maimuni sich angeeignet, und Israeli, der in der Ablehnung der Emanation des Körperlichen aus dem Geistigen allen jüdischen Philosophen voranging, wird durch die Annahme der genannten Lehren seinem Prinzip, objektiv genommen, ebensowenig untreu, wie Maimuni. Nur fehlt noch bei Israeli die subjektive philosophische Durchdringung und Klärung des Problems. Wir können heute, bei dem Lichte, das von Maimuni über dieses Problem ausgegossen worden ist, den Standpunkt Israelis wohl rechtfertigen, Israeli selbst jedoch hat sich in diese Frage nicht vertieft, sein Verfahren muss daher als eklektisch bezeichnet werden[1]). Die philosophische Erfassung des Problems in der jüdischen Philosophie beginnt daher in Wahrheit erst mit Saadja. Die Richtung, welche Saadja in dieser Frage einschlägt, bedeutet jedoch nur insofern eine Stellungnahme zur Sphärentheorie, als er die im Vereine mit dieser auftretende Lehre von der Emanation des Körperlichen aus dem Geistigen in allen Konzeptionen bekämpft, in Bezug auf die eigentliche Frage jedoch, in der Lösung der Frage nach dem Kriterium des Kreatürlichen, bedeutet sie eine Parallele zur Sphärentheorie:

Saadja hat den Einwand Israelis gegen die Emanation der Körperlichkeit in subtiler Diskussion des innersten Kerns des Problems

---

[1]) S. darüber Liber diffinitionum p. 2: . . . causa spiritualis sive finalis est sicut annexio animae cum corpore . . ., dann die „continuatio cum anima alta" der guten Seele . . . cum pervenit ad hoc fiet (anima) spiritualis . . . Näheres über den Standpunkt Israelis in der Psychologie. —

dahin vertieft, dass die Emanation die Teilung des göttlichen Wesens in Geist und Körper bedeutet. In der Tat ist das der grösste und tiefste Mangel, an dem der Neuplatonismus leidet. In seinem Bestreben, den Gottesbegriff in der Richtung auf die absolute Einheit zu sublimieren, liess er das Körperliche, dem er gleichwohl (negative) Primitivität beimisst, aus dem alleinen Ersten hervorgehen, indem er übersah, dass dadurch die Grenzen zwischen Geist und Körper verwischt, ja aufgehoben werden. Was hilft es denn, wenn man zwischen Gott und das hylische Prinzip noch soviel rein geistige Wesen einschiebt, zuletzt muss doch die Körperlichkeit, wie Maimuni (MN. II, 22) sagt, gleich im Ersten wurzeln, sie würde sonst niemals das Resultat der Emanation sein können. Das Bestreben des Neuplatonismus, die Einheit Gottes in absoluter Konzeption durchzuführen, hat somit nicht nur das Ziel verfehlt, sondern auch das Unterscheidungskriterium zwischen Gott und den anderen Wesen zerstört. Dieses spezielle Moment konnte der heidnische Neuplatonismus allerdings noch leichter übersehen; er hatte keine Schöpfungslehre zu vertreten. An das Fallenlassen der rein geistigen Wesen konnte er nicht denken, daran hinderte ihn sein Platonismus, die Ideenlehre: die Welt des Werdens kann nur aus der Metexis an einer hylefreien Ideenwelt begriffen werden. Und so erhob der Neuplatonismus einen Komplex von prinzipiellen Widersprüchen zum System. Die Widersprüche des Neuplatonismus haben sich, wie oben (Einleitung) ausgeführt, trotz der Modifizierung der Ideenlehre im Sinne der Aristotelischen Metaphysik, auch auf die arabisch-peripatetische Sphärentheorie vererbt. Eine Schwierigkeit jedoch suchte Al-Farâbî zu überwinden: er suchte das Kriterium der Kreatürlichkeit, an dem ihm, im Gegensatze zum heidnischen Neuplatonismus, viel gelegen war, zu retten. Und das gelang ihm auch bis zu einem gewissen Grade durch die Lehre vom Notwendig- und Möglich-Seienden. Die Emanation macht freilich diese subtile Unterscheidung innerhalb des Ewig-Seienden wieder illusorisch, denn da das Körperliche bis hinauf zum Ersten, zum Ursprung alles ewigen Seins hinaufreicht, ist auch das Erste in den Bannkreis des möglichen Seins gezogen, oder aber alles Sein, auch das Körperliche, ist absolut notwendig. Wir werden später sehen, wie befruchtend trotzdem der Gedanke Al-Farâbîs auf die Entwickelung der jüdischen Philosophie eingewirkt hat, nachdem ihn die jüdischen Philosophen von der Lehre der Emanation, die ihn hervorgerufen hat, ihn aber in Wahrheit wieder paralysiert, losgelöst hatten. Saadja jedoch, der

am Anfange der Entwickelung stand, musste das von der Sphärentheorie aufgestellte Kriterium der Kreatürlichkeit zusammen mit der Emanationslehre vollständig ablehnen. Er griff vielmehr auch hier auf den Gedanken des Mu'tazilismus zurück, dass die Zusammensetzung aus Materie und Form das Kriterium der Kreatürlichkeit ausmacht. Und wie er diesen Gedanken von den Schlacken, die ihm von Hause aus anhingen, gereinigt und in vertiefter Konzeption zum Grundprinzip seiner Philosophie gemacht hat, so machte er ihn auch für die Lösung der Frage nach dem Kriterium und aller mit ihr zusammenhängenden Probleme fruchtbar. Dabei ging Saadja mit jener systematischen Konsequenz und dogmatischen Unerschrockenheit vor, die wir oben für ihn und sein System so charakteristisch gefunden haben.

Das führt uns wieder zu Saadjas Jezira-Kommentar zurück:

Wie die Bekämpfung der Ideenlehre, welche die vorzüglichste Aufgabe des Jezira-Kommentars ist, auch im philosophischen Hauptwerk ein Leitmotiv der Saadjanischen Darstellung bildet, so verhält es sich auch mit dem in der Ueberwindung dieser Lehre dort (Einleitung, S. 188) aufgestellten Grundsatz: Es gibt keinen vollständig separaten Geist ausser Gott. War das Ziel der Grundlehre der Sphärentheorie in der Setzung rein geistiger Wesen die Erhaltung der Ideenlehre, wie wir das (Einleitung) bei Plotin nachgewiesen haben, so hatte nun Saadja, der die Ideenlehre perhorreszierte, allen Grund, die Existenz rein geistiger Wesen ausser Gott zu negieren. Und war die Veranlassung zu der arabisch-peripatetischen Lehre vom Notwendig- und Möglich-Seienden die Lehre der Emanation, welche das Kriterium der Kreatürlichkeit zerstörte, so war das für Saadja, der die Emanation eben wegen der Teilung des Göttlichen in Geist und Körper ablehnte, ein Grund, die absolute Geistigkeit Gottes dadurch zu wahren, dass er die Einzigkeit Gottes in der Körperlosigkeit zum leitenden Gesichtspunkte seiner Weltanschauung und seines Weltbildes machte: Die Existenz der Engel, die substanzielle Seele und ihre Fortdauer nach dem Tode, sowie das eschatologische Gericht und das messianische Reich Gottes, all diese Lehren sind für Saadja unumstössliche Grundlehren des Judentums. Alle Schwierigkeiten aber, welche diese Lehren der philosophischen Anschauung bieten, überwindet er mit Leichtigkeit durch seinen Grundsatz, dass die Zusammensetzung aus Materie und Form das Kriterium aller

Substanzen ausser Gott ist, der allein in absoluter Einzigkeit das rein geistige Sein darstellt. Damit berühren wir wieder die Frage des Metaxü. Wir haben oben (S. 458) auf die Schwankung hingewiesen, welche sich aus den Aeusserungen Saadjas in Bezug auf das Metaxü ergibt. Die Untersuchung zur Klärung dieser Frage führte uns nun darauf, dass man das Hauptwerk Saadjas in diesen Fragen nur dann richtig erfasst, wenn man ihm die hier weniger prägnant hervortretende Lehre von der doppelten Urluft aus dem Jezira-Kommentar zugrunde legt. Saadja eignet sich die Ansichten des Verfassers des Buches Jezira nicht an, im Gegenteil, er führt die Ansicht desselben neben der der Thora (also neben seiner eigenen Ansicht) auf und von den Zahlen und Buchstaben finden wir auch im System Saadjas keine Spur, aber die Lehre von der Urluft und dem Or-Bahir, hat Saadja festgehalten und sich ihrer zur Durchführung seines Prinzips innerhalb der jüdischen Tradition bedient. Und wir werden bald sehen, dass die Lehre vom Or-Bahir nicht nur in der Kabbala, sondern früher schon in der Philosophie der klassischen Perjode eine wichtige Rolle spielt und so den Berührungspunkt zwischen dieser und der vorerst noch latenten kabbalistischen Unterströmung bildet:

In der Polemik gegen die zweite Theorie bekämpft Saadja die Ansicht von der allmählichen Entstehung der Elemente durch Entwickelung von immer mehr komplizierten geometrischen Gebilden aus Uratomen. Das ist auch die Ansicht des Verfassers des Buches Jezira nach der Interpretation Saadjas (Einleitung, S. 188). Nur dass die erste Luft im Buche Jezira nicht ewig und absolut formlos, sondern geschaffen und von einer Urqualität behaftet ist, welche unter der Einwirkung der zweiunddreissig Prinzipien in ihre Bestandteile zerlegt und in die vier Elemente entwickelt wird. Sieht man nun ab von den zweiunddreissig Prinzipien, welche im System Saadjas keinen Raum haben, und demgemäss auch von der allmählichen Entstehung der Elemente, welche von Saadja in seinem Hauptwerke ausdrücklich bekämpft wird, so liegt kein Grund vor, in diesem Punkte eine Differenz zwischen der Ansicht des Buches Jezira und der Saadjas zu konstruieren. Vielmehr würde es ganz den Prinzipien der Physik entsprechen, dass aus der ersten Urluft (dem Metaxü), um zunächst nur diese in Betracht zu ziehen, die vier Elemente entstanden sind. Dieser Annahme stehen jedoch die Aeusserungen Saadjas in seinem Hauptwerke entgegen. Die Ansicht Aristoteles vom Uebergang der vier Elemente ineinander wird ab-

gelehnt und der Schöpfungsakt ausdrücklich auf die vier Elemente bezogen. Es liegt nun die Annahme nahe, dass sich Saadja hier im Gegensatze zu Aristoteles befindet: Da Saadja den Uebergang der Elemente ineinander, aus dem Aristoteles das Metaxü erschliesst, ablehnt, so ergibt sich für ihn die unmittelbare Schöpfung der einzelnen Elemente. Und dabei könnte man sich umso eher beruhigen, als der prinzipielle Unterschied, der in der Auffassung Aristoteles zwischen der Vier-Elemente-Theorie und seiner eigenen Lehre vom Metaxü besteht, innerhalb der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts tatsächlich verschwindet. Das Prinzip der Zusammengehörigkeit von Materie und Form bleibt auch bei der Annahme der unmittelbaren Schöpfung von vier gesonderten Elementen bestehen. Allein mit der Statuierung einer Differenz zwischen der Jezira-Theorie und dem System ist die Schwankung in den Aeusserungen Saadjas in dieser Frage nicht beseitigt. Saadja bekämpft die Ansicht Aristoteles-Al-Farâbîs von der Vorzüglichkeit des fünften Elements und beweist, dass auch die Himmelskörper dem Werden unterworfen sind und zu den vier Elementen gehören, deren Naturen (Qualitäten) mit den Naturen unserer Augen eine Verbindung eingehen, wodurch sie uns sichtbar sind (I, 3, achte Theorie). Ist schon das, was Saadja hier über die Beschaffenheit des Himmelsstoffes sagt, viel zu unbestimmt, so steht es überdies im Widerspruch zu seinen sonstigen Aeusserungen: Saadja unterscheidet fünf wurzelhafte Arten von seienden Dingen: Anorganisches, Pflanzen, Lebewesen (einschliesslich des menschlichen Körpers), Himmelskörper und Engel. Und so gross denkt er sich die Distanz zwischen dem Körper des Menschen und dem der Himmelskörper und der Engel, dass er die Frage, warum Gott die Seele des Menschen nicht abgesondert vom Körper existieren lasse, für so absurd erklärt, wie die Frage, warum der Mensch nicht einen so feinen Körper habe, wie die Substanz der Himmelskörper und der Engel. Die Seele des Menschen ohne ihren Körper wäre eben ein Himmelskörper oder ein Engel. Dieses Verlangen bedeute somit die Vernichtung der wahren Wesenheit der Seele, die eben in der Verbindung mit dem ihr eigenen Körper besteht, und sei gleichbedeutend mit dem Verlangen, dass die Elemente ihre Natur ändern, dass etwa das Feuer sich nach unten und das Wasser nach oben bewege, oder dass das Feuer kühle und der Schnee wärme, was die Aufhebung ihres Wesens bedingen würde. Und das, was hier von der abgesonderten Seele gesagt wird, entspricht der wirk-

lichen Ansicht Saadjas vom Wesen der Seelensubstanz: Sie bildet eine Mittelstufe zwischen der Substanz der Himmelskörper und der der Engel, welche die höchste Stufe der Reinheit und Lauterkeit unter den fünf wurzelhaften Substanzen darstellt, eine Stufe, welche nur von der Seele der Gerechten nach dem Tode erreicht wird[1]).

Das Schwankende in diesen Aeusserungen verschwindet aber, wenn wir dem System Saadjas die Urluft-Theorie des Jezira-Kommentars zugrunde legen und den Widerspruch Saadjas gegen die Lehre vom fünften Element in der Beleuchtung auffassen, in welche Maimuni diese Frage gerückt hat. Wir haben bereits erwähnt (S. 459), dass Maimuni die Beweise Saadjas gegen die Ewigkeit der Himmelskörper sich angeeignet und vertieft hat, und auch (S. 318), dass

---

[1]) Em. I, 3,8 hebr. S. 74 (arab. S. 60): והשניים מהשיגנו השמים בעינינו וידוע, שעינינו אינם משיגים, כי אם מה שהוא מאלה הארבעה יסודות (מן הדה אל 4 ענאצר), כי טבעיהם מתחברים עם טבעי עינינו . . .; II, 9, S. 95 (93): שהדברים הנמצאים חמשה שרשים (כמסה אצול): המוצק והצומח ובעלי חיים והכוכבים והמלאכים; VI, 4, S. 155—56 (199): ואם יאמר, יניחנה על ענינה נפרדת . . . נאמר, כי השתדלותו בזה כהשתדלות הראשונה, אשר זכרנוה בגשם האדם, שיהיה כמו עצם הכוכבים והמלאכים (מתל גוהר אלכואכב ואלמלאיכה) . . מפני שהנפש המשכלת . . . אם תהיה פועלת לא בגשם האדם היא כוכב או גלגל או מלאך . . כבר בטלה אמתתה . . . והוא כמו שבקש שתהיה האש מקררת, והשלג מחמם, אשר הוא בטול עצמיהם . . .; die Stelle, auf die hier verwiesen wird, ist IV, 2, S. 126 (148): . . ומה שהוא יותר זך ממנו (מגופו של האדם) הוא אחד מהשנים, אם מלאך או כוכב, ומי שיחפץ לשום גוף האדם מחלקים אינם חלקיו, הוא רוצה לבטלו, כמי שרצה, שלא יהיו שמים, כי אם מעפר, ושלא תהיה ארץ, כי אם מאש, שרצונו הבל, ומה שאיננו חכמה; an diesen beiden Stellen wird der Unterschied zwischen der aus den vier Elementen bestehenden Substanz des menschlichen Körpers und der der Sphären und Steine oder Engel dem Unterschied gleichgesetzt, welcher zwischen den Elementen untereinander und zwischen diesen und der Substanz der Himmelskörper besteht! Ueber die Substanz der Seele s. V, 1, S. 137 (166—67): והוא שהנפש עצם שכלי זך, יותר זך מעצם הכוכבים והגלגלים . . . כי הזכיות, כשירבו לנפש, תוך ותאיר; VI, 3 S. 152—53 (193–94, Hauptstelle) wird die Einschränkung ausgeführt: Die Seele der Bösen steht an Reinheit unter der Substanz der Himmelskörper; dieses fliessende Moment in der Seelensubstanz rechtfertigt es, dass S. diese nicht als besondere Wurzelsubstanz betrachtet; s. ferner VI, 4, S. 154 (196), VI, 7, S. 159 (206) und IX, 8 S. 194 (274), wo gesagt wird, dass die Stufe der Engel die höchste ist, welche die Gerechten in der künftigen Welt erreichen; s. auch noch die folgende Stelle S. 195 (275). —

Maimuni das dynamische Prinzip Aristoteles gegen die Konsequenz der Lehre von der Weltewigkeit verteidigt, welche zur Aufhebung des dynamischen und zur Anerkennung des mechanischen Prinzips des Werdens drängt. Die Durchführung dieser Polemik gehört in die Diskussion des Beweises für das vierte Postulat, soviel aber können wir schon hier sehen: Da Maimuni seine Argumente gegen Aristoteles Saadja entnommen hat, so liegt es nahe, dass sie vom Hause aus, wenn auch weniger entschieden, die Richtung hatten, welche in der Diskussion Maimunis so scharf und wirksam hervortritt. Der Widerspruch Saadjas richtet sich gegen die Annahme Aristoteles, das fünfte Element wäre formlos und dem Werden nicht unterworfen. Nun haben wir bereits darauf hingewiesen (S. 317), dass der Widerspruch zwischen der Lehre Aristoteles von der Identität von Himmel und Gesamtmaterie des Universums und der vom fünften Element durch die Annahme zu lösen ist, dass der superlunarische Stoff eben das indifferenzierte und daher unwandelbare Metaxü darstellt. Freilich ergibt sich auch aus dieser Annahme die bedenkliche Konsequenz, dass das Metaxü im indifferenzierten Zustande verharren kann. In der Tat ist Aristoteles selbst in Bezug auf Formlosigkeit und Beharrlichkeit des superlunarischen Stoffes zu keinem festen Standpunkte gekommen [1]), und wir werden in der Diskussion des vierten Postulats sehen, dass die jüdische Philosophie an diesem ungedeckten Punkte mit Erfolg eingesetzt hat. Halten wir aber daran fest, dass diese Kritik von Saadja ausgeht, so ist er es eben, der zuerst das dynamische Prinzip, den Kern der Lehre vom Metaxü, gegen die Konsequenzen der Lehre Aristoteles von der Weltewigkeit verteidigt. Maimuni akzeptiert die Lehre Aristoteles von der Erhabenheit des fünften Elements, und Saadja bekämpft sie. Zwischen den beiden jüdischen Philosophen besteht aber insofern keine Differenz, als beide die Einheit der formbehafteten Urmaterie, des Metaxü, lehren. Diese Lehre haben sie Beide von Aristoteles, unterscheiden sich aber von ihm darin, dass sie eine Differenzierung der einzelnen Himmelskörper in der Form annehmen, während Aristoteles dies negiert und dadurch (im Gegensatze zu seinen eigenen anderweitigen Aeusserungen) dem superlunarischen Stoffe eine Sonderstellung ausserhalb der Hyle der vier Elemente zuerkennt. Auch Saadja und Maimuni räumen dem

---

[1]) S. Metaphys. VII, 1,8, 4; XI, 1,3, 2; 6,1; 7; 8; de anima I,2; II, 7 (Einheit des Urstoffes); III, 12 u. —

superlunarischen Stoffe einen höheren Rang ein, aber dieser ist nicht in der Verschiedenheit des Stoffes, sondern in der der Form begründet. Untereinander differieren Saadja und Maimuni nur in der Erklärung der Entstehung der Differenzierung der Form, sowohl der Himmelskörper untereinander, wie im Verhältnisse zum sublunarischen Stoffe. Dass es innerhalb eines jeden einzelnen der Himmelskörper in seinem vollendeten Zustande kein Werden gibt, wird von beiden Philosophen zugegeben, die Abweichung voneinander betrifft blos die Frage, ob die Himmelskörper aus dem Werden hervorgegangen sind. Nach Maimuni, der sich, wie wir sehen werden, in der Annahme der Emanation der geistigen Wesen der peripatetisch-neuplatonischen Sphärentheorie genähert hat, hat es in der superlunarischen Welt niemals ein Werden gegeben. Gott erschuf, das ist die später zu entwickelnde und auch noch im gegenwärtigen Kapitel zu berührende Lehre Maimunis, das Metaxü, welches die Kapazität hatte, alle super- und sublunarischen Formen zu entwickeln, und sein Wille war es, dass der superlunarische Teil beharrliche, dem Werden nicht unterworfene Formen, ebenso dass ein jeder der Himmelskörper eine ihm eigene Form zu Erscheinung bringt. Diese Annahme hängt, wie wir sehen werden, auch mit der Konzeption zusammen, welche der Begriff Schöpfung aus dem Nichts im System Maimunis gewonnen hat. Saadja hingegen, der die Sphärentheorie ganz ablehnt und die Schöpfung aus dem Nichts im einfachen traditionellen Wortsinn versteht, nimmt bei der Entstehung der Himmelskörper ebenso ein physikalisches Werden an, wie bei der Entstehung der vier Elemente: Die vier Elemente, die Himmelskörper und die Engel entstanden, so lehrt Saadja im Jezira-Kommentar (wenn man von den zweiunddreissig Prinzipien absieht) dadurch, dass Gott der geschaffenen ersten Luft, wir können sagen: dem Metaxü, welches alle Formprinzipien in sich enthielt, gewisse Qualitäten auf dem Wege physikalischen Werdens entzog und nur jene zurückliess, welche das Wesen eines jeden dieser Geschöpfe bilden sollten (Einleitung 188—89). Diese Differenz zwischen Saadja und Maimuni, aus der allein der Standpunkt des Ersteren voll gewürdigt werden kann, geht aber viel weiter. Die Ansicht Maimunis, dass es im superlunarischen Teile des Metaxü niemals ein Werden gegeben hat, entspricht seinem umfassenderen Prinzip, dass das Schöpfungswerk, mit der Kapazität zur Entwickelung seiner ganzen oberen und unteren Ordnung, durch einen einmaligen dauerlosen Willensakt Gottes gesetzt worden ist. Ebenso entspricht

die Ansicht Saadjas vom Eingreifen Gottes in das indifferenzierte Metaxü seinem umfassenderen Prinzip, dass Gott auch innerhalb der vor sich gehenden natürlichen Ordnung durch unmittelbare Schöpfungsakte eingreift. Die Schöpfung der Seele eines Menschen vollzieht sich stets als ein neuer Schöpfungsakt in dem Momente, in welchem die Naturform des menschlichen Körpers die Disposition zur Empfängnis der Seele erreicht, sodass die Vollendung der Disposition selbst ebenfalls einen Teil des einheitlichen, Körper und Seele umfassenden Schöpfungsakts ist[1]. Und auch die Bezeichnung der fünf verschiedenen Bereiche der Seienden als fünf verschiedene wurzelhafte Substanzen entspricht der Anschauung, dass ein jeder Bereich das Produkt eines besonderen Schöpfungsakts ist. Wenn nun Saadja von der Schöpfung der vier Elemente in der Vereinigung von Materie und Form spricht, so ist damit die Lehre vom Metaxü

---

[1] Em. VI, 1, S. 148 (188): התחלת נפש האדם בלבו עם שלמות צורת גופו (מע כמאל צורה גֹסמה); VI, 2, S. 151 (191): כי המחקר בידיעת הנפש הוא מחקר בדבר עמוק ודק, כמו שספרתי על מחקר אמת דבר לא מדבר; VI, 3, S. 152 (193): אבל . . . כי הנפש ברואה, בעבור מה שקדמתי מחדוש כל נמצא . . . הבורא בורא אותה עם שלמות צורת האדם . . .; VI, 5, S. 156 (200): כי הנפש והגוף יחדיו פֹעל אחד, כאשר קדם בתחלת היצירה (בראשית ב,, ז'): וייצר ה' אלהים את הָאדם . . . ויפח באפיו נשמת חיים, וכן המה שניהם גמול אחד ועֹנוש אחד . . .; nach dem Arabischen: אן אלנפס ואלגֹסם להמא פאעל ואחד könnte man zweifelhaft sein, ob nicht hier להם פוֹעל אחד zu übersetzen wäre, zumal der angeführte Vers auch dazu passen würde, allein die Bezugnahme auf die Gemeinsamkeit der Vergeltung lässt keinen Zweifel darüber, dass die Uebersetzung Tibbons die einzig richtige ist; sie ist auch noch durch die Parallelstelle, in welcher Saadja auf diese Stelle hinweist, verbürgt, IX, 5, S. 199 (265): . . . כי כבר בארתי ופרשתי, שהגמול לגוף ולנפש יחד מפני שהם פעל אחד . . .; arabisch: . . אמא אלתׄואב ואלעקאב עלי אלגֹסד ואלנפס גֹמיעא אדׄ המא (oder: הם) פאעל ואחד פקד שרחתה וביׄנתה; hier könnte man allerdings auch an die Einheit der in der Handlung des Menschen zum Ausdrucke kommenden wirkenden Kraft denken, die beiden Stellen zusammen jedoch verbürgen die Richtigkeit unserer Auffassung; X, 7, S. 204 (296): ובארנו כי נפש כל אדם היא נבראת עם השלמת צורתו. — Die nähere Durchführung des Standpunkts Saadjas, wie der übrigen Philosophen, ist naturgemäss Gegenstand der Psychologie, hier sollen diese Fragen nur soweit berührt werden, als es zur Behandlung der hierhergehörigen Fragen über das Wesen von Engel und Form und den Einfluss der Sphärentheorie auf die Entwickelung dieses Problems in der jüdischen Philosophie unumgänglich notwendig ist. —

nur insofern abgelehnt, als diese in konsequenter Durchführung auch auf dem Boden der Schöpfungslehre einen einheitlichen Schöpfungsakt erfordert, der jedes weitere Eingreifen einer unmittelbaren Schöpfung ausschliesst. Insofern jedoch die vereinigte Schöpfung der Elemente, von der Saadja spricht, die Einheit derselben mit der Hyle der ersten Luft, also auch mit der Hyle der aus dieser ausgelösten vier Elemente bedeuten soll, steht er auf dem Boden des Metaxü der Aristotelischen Physik. Und auch die Gleichstellung der Distanz zwischen den Elementen untereinander und der zwischen diesen und der Sphären- oder Engelsubstanz entspricht den besonderen Schöpfungsakten, aus denen sie hervorgegangen sind. In dieser Beleuchtung besehen, sagt uns das Saadja klar und deutlich in folgender Stelle. Zur Erläuterung der Bedeutung der Zeichen und Wunder der Propheten, dass nämlich die Menschen in diesen Taten einen Abglanz der Schöpferkraft Gottes erblicken und deshalb den Propheten als Gesandten Gottes anerkennen, sagt Saadja: „Nachdem ich die Notwendigkeit der Sendung der Propheten erläutert habe, geziemt es sich, dem die Erklärung folgen zu lassen, wie ihre Sendung bei den übrigen Menschen Anerkennung gefunden hat: Indem die Menschen von ihrem Leistungsvermögen und ihrer Kraft gewusst haben, dass sie es nicht vermögen, die Naturen (die Qualitäten: אלטבאיע – הטבעים) zu zwingen, noch die Wesen (אלעיאן – העצמים) (ineinander) zu verwandeln, dass sie vielmehr unvermögend sind, dieses zu vollbringen, da dies das Werk ihres Schöpfers ist, indem er die untereinander verschiedenen Naturen gezwungen und sie zusammen (mit dem hylischen Substrat) erschaffen hat, und, da es in ihrem (der Naturen) Wesen lag, einander zu fliehen, die Wesen (aus dem Zustande) in ihrer Sonderung (in den vier Elementen) so verwandelte, dass sie eine derartige Verbindung miteinander eingingen, dass keines ihrer (besonderen) Wesen rein zum Vorschein kommt, sondern ein Anderes als diese gesonderten Wesen, nämlich ein Mensch, eine Pflanze, oder ein ähnlicher (organisierter) Körper; was ihnen (den Menschen) als Zeichen eines göttlichen Werkes gelten musste.“ Und da nun Gott einem jeden seiner erwählten Propheten die Macht verliehen hat, eine Natur zu zwingen, so das Feuer, dass es nicht brennt, und Aehnliches, so erkannten die Menschen in den Propheten die Abgesandten Gottes [1]).

---

[1]) Em. III, 4, S. 110 (120). Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass das וברואם מחוברים, arab.: מגתמעה פכלקהא, sich auf die Schöpfung zusammen

Damit hat Saadja die Schöpfung der vier Elemente der Schöpfung der wurzelhaften Substanzen gleichgesetzt, was nur auf Grund der Urluft-Theorie in dem von uns ausgeführten Sinne zu verstehen ist. Wie sehr aber das im philosophischen Hauptwerke entwickelte System Saadjas die Urluft-Theorie im Jezira-Kommentar voraussetzt, werden wir noch deutlicher sehen, wenn wir über den Bereich der ersten Luft hinausgehen und auf die zweite, unsichtbare Luft, auf das Or-Bahir zurückgreifen, um festzustellen, welche Bedeutung dieser Lehrmeinung im System Saadjas zukommt. Erst diese ergänzende Orientierung wird uns eine tiefere Einsicht in die Stellungnahme Saadjas in der Frage nach dem Wesen von Engel und Form verstatten:

Wie im Jezira-Kommentar, so bedient sich Saadja auch im Hauptwerke der Theorie des Or-Bahir zur Erklärung anthropomorphistischer Stellen der heiligen Schrift: Auf die Frage, wie man denn alle Körperlichkeit von Gott fernhalten könne angesichts der bestimmten Angaben der Propheten, dass sie Gott in der Gestalt eines Menschen auf dem von Engeln und Chajoth getragenen Throne

---

mit dem hylischen Substrat bezieht. Darauf führt uns nicht nur der Umstand, dass die Verbindung der Naturen in den organisierten Wesen der Gegenstand des folgenden Satzes ist, sondern noch mehr die Tatsache, dass diese Worte genau dieselben sind, welche Saadja oben (S. 457) der sechsten Theorie entgegensetzt, welche aus der Vereinigung der ursprünglich gesondert existierenden Elementarqualitäten die Körper hervorgehen lässt. Freilich die folgende Entgegensetzung von הכרח טבע und הפוך עין beim Propheten spricht dafür, dass unter שהכריח הטבעים הנחלקים ebenfalls die Bezwingung der Natur des Elements zu verstehen ist. Aber die Bezwingung der Natur des Elements ist nicht gleichbedeutend mit der Verbindung der entgegengesetzten Naturen: Auch in der Verbindung des Elements mit dem hylischen Substrat sieht Saadja eine Bezwingung der Natur (der Qualität) des Elements, besonders wenn man an die Auslösung der Elemente aus der ersten Luft denkt. Daran aber, dass man oben, bei der sechsten Theorie, Saadja dahin verstehen könnte, dass Gott die vier Naturen zusammen erschaffen hatte, ist nicht zu denken, da in diesem Falle die Schöpfung nur die organisierten Wesen betreffen würde, während doch Saadja das Vorkommen der isolierten Elemente (Naturen mit hylischem Substrat) nicht in Abrede stellen kann und dies auch nicht tut, vielmehr von ihnen behauptet, dass sie auch in ihrer Zusammensetzung aus Natur und Hyle einander fliehen. Höchstens könnte man oben die vereinigte Schöpfung auf die Vereinigung der Natur mit der Hyle in den Elementen und auf die Vereinigung der Elemente mit ihren widerstrebenden Naturen in den organisierten Wesen beziehen. Aber auch in diesem Falle müsste ובראם מחוברים hier auch auf die erste vereinte Schöpfung der Natur mit dem hylischen Substrat (das aus den Naturen, nach Saadjas ausdrücklicher Betonung, nicht hervorgehen kann) bezogen werden; der folgende Satz wäre dann eine spezielle Erklärung für die zweite Vereinigung.

sitzend gesehen haben, „antworten wir, dass diese Gestalt ein Geschöpf ist, ebenso sind der Thron und die Ausdehnung (über den Köpfen der Chajoth in der Vision Ezechiels) und deren Träger sämtlich Geschöpfe, die Gott aus Licht geschaffen hat, um seinem Propheten die Gewissheit zu verschaffen, dass er es ist, der sich ihm mit seinem Worte offenbart, wie ich das im dritten Abschnitte erläutern werde. Es ist dies eine Gestalt, erhabener als die Engel, hervorragend in (der Ausführung) ihrer Schöpfung durch die Schönheit des Lichts (aus dem sie geschaffen ist), und sie wird „die Herrlichkeit Gottes" genannt, von ihr spricht Daniel . . . und sie nannten die Weisen Schechina. Es kann auch ein Licht, ohne individuelle Gestalt sein, aber Gott hat seinen Propheten dadurch ausgezeichnet, dass er ihm die Offenbarung aus einer erhabenen, aus Licht geschaffenen Gestalt vernehmen liess, die die Herrlichkeit Gottes genannt wird, wie wir erklärt haben[1]."

Saadja sagt hier nichts über die Schöpfung des Lichtes, das die Substanz der Visionsgestalten bildet, betont vielmehr, dass eine prophetische Lichtvision an eine bestimmte individuelle Gestalt nicht gebunden ist, und dass die Auszeichnung jener Propheten, welche eine solche Gestalt gesehen haben, eben darin besteht, dass

---

[1] Em. II, 2, S. 98 (99): . . נענה, כי זאת הצורה ברואה . . . חדשם הבורא מאור (מן נור) . . . וחיא צורה יקרה מן המלאכים, עצומה בבריאתה בעלת הוד ואור, והיא נקראת כבוד ה׳ . . . ועליה אמרו החכמים שכינה. ויש שתהיה אור בלא צורת איש, והבורא הגדיל נביאו, שהשמיעו הנבואה מצורה עצומה, ברואה מאור נקרא כבוד ה׳ כאשר בארנו. Tibbons Uebersetzung ist hier ungenau: עטימה אלכלק בהיה אלנור muss übersetzt werden: עצומה בבריאתה בהוד האור, der Vorzug der Gestalt besteht in der Majestät des Lichts, aus dem sie geschaffen ist, und das zeichnet sie vor den Engeln aus; וקד תכון נור בלא צורה שכץ ist besser mit: ואפשר שיהיה אור בלא צורה אישית wiederzugeben. Denn nicht das will hier Saadja betonen, dass die Vision manchmal auch in der Erscheinung eines blossen Lichtes besteht, Saadja hat hier nicht die Aufgabe, die verschiedenen Arten der Vision zu entwickeln. Er will vielmehr sagen: Ein Licht kann den Propheten auch ohne individuelle Gestalt, das heisst, ohne besondere Schöpfung erscheinen, aber Gott hat seinen Propheten (Ezechiel, Daniel, oder andere Propheten, die eine bestimmte individuelle Gestalt gesehen haben) dadurch ausgezeichnet, dass er eine besondere Gestalt von besonderer Schönheit geschaffen hat: Die Schöpfung besteht eben darin, dass Gott einen bestimmten Teil des Lichts, über dessen Schöpfung hier nichts berichtet wird, durch einen Schöpfungsakt so auszeichnet, dass er an Schönheit und Majestät von dem blossen Licht sich für den Propheten erkennbar abhebt. —

Gott für sie einen besonderen Schöpfungsakt vorgenommen hat, durch welchen ein Teil des Lichtes ganz besondere Herrlichkeit und Pracht erlangt hat. Das ist nur verständlich, wenn man dabei an die Urluft-Theorie im Jezira-Kommentar denkt: Die prophetischen Visionsgestalten werden aus der zweiten, unsichtbaren Luft geschaffen, die im Jezira-Kommentar ebenso, wie hier das Licht, Herrlichkeit Gottes und Schechina genannt wird. Sie überragen die Engel, weil diese aus der ersten Luft geschaffen worden sind. Wie die Schöpfung der Engel dadurch zustande kam, dass Gott der ersten Luft alle grobsinnlichen Qualitäten entzog und nur je eine feine Feuerqualität zurückliess, je nach der Klasse von Engeln, die er erschaffen wollte, so vollzieht sich auch die Schöpfung der prophetischen Visionsgestalten in der Läuterung eines bestimmten Teiles der Urlichtsubstanz, durch Entziehung der gröberen und Zurücklassung der feineren, oder allerfeinsten Lichtqualität, wodurch die Umrisse einer bestimmten Gestalt hervortreten. Im dritten Abschnitte, auf den Saadja hier verweist, spricht denn Saadja auch ausdrücklich von einem Or-Bahir, das den Propheten zu erscheinen pflegt, und von dem er vorher sagt, dass es vom Urbeginn her bei Gott ist. Es ist dies das Licht der Schechina, von dem Saadja sagt, dass es Gott den Engeln leuchten lässt, und dass es über dem wiederhergestellten Heiligtum in Jerusalem erscheinen und alle Wege, die zu diesem führen, beleuchten wird. Und auch das am Tage des Gerichts zu schaffende Or-Bahir zur Belohnung der Gerechten am Ende der Tage erinnert an die Lichtsubstanz der zweiten Luft, das Or-Bahir der Urschöpfung[1]).

---

[1]) Em. II, 11, S. 100 (102): ועם זה כבר הראה בו (בבית המקדש) אורו הנברא, אשר הקדמנו זכרו, הנקרא שכינה וכבוד; schon die Art, wie S. hier von dem Or-Bahir spricht, lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass man unter נורה אלמכלוק das bei der Urschöpfung geschaffene Licht zu verstehen hat, noch deutlicher aber ist dies in der folgenden Stelle II, 12, S. 102 (106): כי יש לבורא אור בראהו והראהו לנביאים (אן ללה נור יכלקה . . .) אינם יכולים להסתכל בו מרוב כחו ובהירותו (מן קוّתה ובהארתה) . . .; III, 5, S. 111 (123): . . והוא, שהיה נראה לו (לנביא) אות מתחלת עם התחלת הדבור ותשלם עם השלמתו, והיא, אם עמוד ענן, או עמוד אש, או אור בהיר מבלעדי האורים הרגילים (ואמّא נור באהר מן גיר אלמניראת אלמתעארפה) . . .; III, 10, S. 123 (142) das Licht Gottes unter den Engeln; VIII, 6, S. 181 (245), das Licht der Schechina über dem wiederhergestellten Heiligtum; IX, 5, S. 190 (266): ובה יהיה האור הבהיר (ואלנור

Saadja zieht die Urluft-Theorie bei der Behandlung der ersten der von Gott fernzuhaltenden zehn Kategorieen, bei der Kategorie der **Substanz**, heran. Er beginnt (II, 9 Anfang) mit der Einteilung aller Seienden in fünf wurzelhafte Substanzen, deren höchste die Substanz der Engel bildet, und schliesst (II, 10 Schluss) mit der Substanz des Or-Bahir, aus der die Gestalten der prophetischen Visionen geschaffen werden. Diese ist erhabener, als die Substanz der Engel, aber sie ist, ebenso, wie diese, körperlich. Ja, nach dem Jezira-Kommentar, und auch nach der ganzen Tendenz des Systems, sind erste und zweite Luft auf einen **einheitlichen Schöpfungsakt** zurückzuführen. Denn obschon Saadja besondere Schöpfungsakte für die Elemente und die wurzelhaften Substanzen und auch solche mitten im Laufe der Natur (Seelen, Visionsgestalten und Wunder) annimmt, so steht er doch insofern auf dem Standpunkte des Metaxü und bereitet die konsequentere Durchführung desselben in der jüdischen Philosophie vor, als er alle Formkapazität in den ersten Schöpfungsakt verlegt. Die Urschöpfung erzeugte ein Metaxü, in welchem **alle** Qualitäten und Formen mit der Hyle als Substrat das gesamte Sein ausser Gott darstellten. Daraus ist die zweite Luft, als das Erhabenste und Feinste, ausgelöst worden. Die Engel und die Seele des Menschen sind zusammengesetzt aus der geläuterten Substanz der ersten und aus der Substanz der zweiten Luft, in welcher Zusammensetzung diese letztere das **geistige Prinzip** ausmacht. Nach Saadja ist eben aller Geist ausser Gott noch körperlich. Diese Körperlichkeit hängt an einem äusserst feinen **Fluidum**, dem **Or-Bahir**, aber bei all seiner Feinheit ist es körperlich und als solches zusammengesetzt. Auch der geläuterste Teil des Or-Bahir, auch in jener erhabenen Majestät, in welcher es nicht einmal von Moses geschaut werden konnte (II, 12 Schluss) ist es noch körperlich und zusammengesetzt. Die letzte, höchste Form der Engel und auch der Seele des Menschen ist wohl ein geistiges Prinzip, aber dieses kann für sich nicht bestehen, es kann nur als ein **Bestandteil** des Fluidums auftreten, in welchem das körperliche Prinzip den **anderen Bestandteil** bildet.

(אלבאהר בה יכון, die Schöpfung bezieht sich vielleicht nur auf die besondere Anpassung für jeden Einzelnen nach Verdienst; והם שניהם מעצם אחד würde sich demnach auf die Substanz des Or-Bahir beziehen, aus dem sie geschaffen sind; aber selbst, wenn hier wirklich von einer Neuschöpfung die Rede ist, liegt dieser Stelle der Gedanken des Or-Bahir der Urschöpfung zu grunde. Ueber die Urschöpfung des Or-Bahir s. oben S. 134. Hebr. Text. —

Den Grund dieser scheinbar dem Materialismus so bedenklich entgegenkommenden Weltanschauung gibt uns Saadja mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: Den Satz von den fünf Wurzeln entwickelt Saadja in der Attributenlehre, um nachzuweisen, dass sich Gott in der Substanz von den Substanzen aller Seienden unterscheidet, und dass aus dieser Unähnlichkeit in der Substanz auch die Unähnlichkeit in Bezug auf alle anderen Kategorieen folgt, indem die anderen Kategorieen von der göttlichen Substanz gar nicht ausgesagt werden können[1]). Das von den Geschöpfen aus der Substanz der ersten Luft Gesagte wird dann auch auf die Geschöpfe aus der Substanz des Or-Bahir bezogen (II, 10 Schluss). Noch deutlicher bei der Behandlung der Frage, worin sich denn Gott in der messianischen Welt, in welcher die Gerechten ewig leben werden, vor seinen Geschöpfen auszeichnen wird: Wie soll denn ein Wesen, das Geist und Körper ist, der Zeit und des Ortes bedarf, dem Genusse und allerlei Akzidenzen unterworfen ist, dem gleichen, der über all diese Dinge erhaben ist?[2]) Die Begriffe Zeit und Ort und Genuss in der messianischen Welt unterscheiden sich, wie wir das in der Dogmenlehre ausführen und teilweise auch in der Attributenlehre berühren werden, bei Saadja von den diesseitigen Begriffen dieser Kategorieen in dem Masse, in welchem sich das Or-Bahir von der ersten Luft unterscheidet.

So ergibt sich das Unterscheidungskriterium zwischen Gott und den anderen Substanzen als die tiefste Grundlage der Lehre Saadjas von Materie und Form und geistigen Wesen. Der Widerspruch gegen die Ideenlehre, mit deren Bekämpfung er seine philosophische Produktion begonnen hat, drängte Saadja zur Negierung der Existenz einer rein

[1]) Em. II, 9, S. 95—96 (93—94): . . . והוא שהדברים הנמצאים חמשה שרשים: המוצק והצומח ובעלי חיים והכוכבים והמלאכים, והרחיקו הספרים מהדמות חמשתם אל הבורא או שידמה להם . . . וקבצו כל נמצא והרחיקו, שידמה לבורא, או שידמה אליהם הבורא . . . ונפת אלכתב כמסתהא מן אן תשבה אלכאלק או ישבההא . . . פגמעת כל מוגוד ונפת אן ישבה אלבארי או ישבהה אלבארי . . .

[2]) Em. IX, 4, S. 194 (274): ואם יאמר: מה יתרון בעת ההיא לבורא על הנברא? נאמר . . . ואיך ידמה הגוף והרוח, הצריך אל זמן ואל מקום . . .

. . ואי . . . Im arabischen Texte heisst es: למי שהתעלה מכל העניינים האלה? שי ישבה אלרוח ואלגסם . . . . Die Umstellung bei Tibbon schwächt den prägnanten Sinn der Stelle etwas ab. Saadja will sagen: Bei aller Geistigkeit der Gerechten in der messianischen Welt, trotzdem sie ganz im Or-Bahir, der ihnen Genuss, Ort und Zeit bieten wird, getaucht sein werden, werden sie doch nicht reiner Geist, sondern Geist und Körper sein!

geistigen Substanz ausser Gott. Die Formen sind dynamische Prinzipien in der körperlichen Substanz. Davon sind auch die Engel und die Seelen der Menschen nicht ausgenommen. Der Rangunterschied ergibt sich aus der Abstufung in der Reinheit der Substanz. In der reinsten und feinsten Substanz tritt das geistige Prinzip, die Vernunft-Substanz, in die Erscheinung.

2. Bachja. Abusahal im Jezira-Kommentar nimmt einen ähnlichen Standpunkt ein, wie Israeli, auf den die betreffenden Stellen zurückzuführen sein mögen: Die Sphären sind lebendige vernunftbegabte Wesen, die Engel (und Sphärengeister?) sind abstrakte geistige Wesen, und das Ziel der vernünftigen Seele des Menschen ist, durch Läuterung dahin zu gelangen, den Engeln gleich zu werden[1]). Die philosophische Fortentwickelung dieser Seite des Problems Materie und Form in der jüdischen Religionsphilosophie bedeutet hier das Hauptwerk Bachjas, wenn er sich auch hierin nur wenig von Saadja entfernt. Doch muss hier auch auf die Schrift „Probleme der Seele“ Rücksicht genommen werden, welche auf die Entwickelung dieser Fragen einen nicht geringen Einfluss ausübte:

Die Schrift „Probleme der Seele“ kombiniert, wie wir wissen, das Attributenmotiv mit der Sphärentheorie im Sinne Plotins und identifiziert die zweite Urluft Saadjas, unter der Bezeichnung Urlicht (die ja, wie wir gesehen haben, von Saadja auch im Hauptwerke gebraucht wird), mit dem reinen abstrakten Geist, soweit bei dieser Schrift, welche, trotz der ausdrücklichen Betonung der Schöpfung aus dem Nichts, der Lehre von der Emanation des Körperlichen so nahe steht, von reinem Geiste die Rede sein kann (S. Einl. S. 189—192 und oben S. 495 und 496f.). Ob nun Bachja der Verfasser dieser Schrift ist, oder nicht, soviel ist gewiss: Bachja steht auch in den hier behandelten Fragen zum Teile unter dem Einflusse dieser Schrift. Man kann sagen, dass Bachja sich hier in einen gewissen Widerspruch verwickelt: In der Betonung des Metaxü ist Bachja konsequenter, als Saadja, indem er alles Sein und Werden als die Folge des ersten Schöpfungsakts auffasst (oben S. 485). Er folgt ferner Saadja in der Betonung der Zusammensetzung als das Kriterium der Kreatur. Auch nach Bachja ist die Seele eine luftartige Substanz und hat die Bestimmung, durch Läuterung den Rang der Engel zu erlangen, die ebenfalls

---

[1]) S. Jezira-Kommentar S. 39, 44, 48, 60, 70. —

luftartige, also stoffbehaftete Wesen sind. In der Lehre vom Or-Bahir jedoch, welche Bachja sich ebenfalls von Saadja aneignet, ist eine gewisse Schwankung zu bemerken. Bachja steht im Hauptwerke unter dem Einflusse des Neuplatonismus, wie der Verfasser der Schrift „Probleme der Seele“, besonders aber unter dem der Enzyklopädie der lauteren Brüder. Der Lehrbegriff Saadjas vom Or-Bahir hat hier mit der Lehre von der Rückkehr der Seele zum ewigen Lichtquell zu rivalisieren, von der Wiedervereinigung der Seele mit Gott. Bei den lauteren Brüdern entspricht dieser Gedanke der Emanation alles Seins aus Gott. Bachja hingegen, der die Schöpfung aus dem Nichts im Sinne Saadjas lehrt und sich die von den lauteren Brüdern vertretene Sphärentheorie Plotins nicht aneignet, gleichwohl jedoch die Bestimmung der Seele des Menschen zum rein geistigen Sein festhalten wollte, bewegt sich hier in vielfach gewundenen und unbestimmten Aeusserungen. Während er einerseits die durchgängige Zusammensetzung aller Seienden ausser Gott ebenso betont, wie Saadja, lässt er doch andererseits dem Gedanken Raum, dass die Seele des Menschen von ihrem Ursprunge her ein einfaches Wesen ist. Das kann, wenn man die betreffenden Stellen zusammenhält, nur den Sinn haben, dass die Seele aus dem Or-Bahir stammt, und dass dieses, das Or-Bahir, eine einfache, geistige Substanz ist. Die Tatsache des Widerspruches ist unleugbar: Viele Wendungen Bachjas sind von der Tendenz getragen, das rein geistige Sein der Seele unter anderen ebensolchen Wesen der „Oberwelt“ als das Ziel des menschlichen Seins zu setzen. Dazu bildet die Lehre von der Zusammensetzung als dem Kriterium der Kreatur einen strikten Gegensatz. Dieser Widerspruch kann nur gemildert werden, wenn man unter Zusammensetzung bei Bachja nicht ausschliesslich Zusammensetzung mit dem hylischen Prinzip versteht. Die Lichtsubstanz, der die Seele entstammt, kann als eine einfache geistige Substanz, gleichwohl aber als zusammengesetzt aufgefasst werden, weil sie durch die Ausströmung und Wiederaufsaugung der Seelen dem Werden unterworfen, mit dem Körperlichen in Berührung kommt und demnach in gewissem Sinne zusammengesetzt ist. Auch kommt noch in Betracht, dass man zur Zeit Bachjas in neuplatonischen Kreisen das Licht für ein Mittelwesen zwischen Körper und Geist hielt (s. w. u. bei Abrah. ibn Esra)[1].

---

[1]) Chobh. I, 6, I S. 55, Yah. S. 11: Die Sphären und die Sterne und die אישים העליונים bestehen aus dem Feuerelement, gegen Aristoteles, der ein

Wir können nun hier den bisherigen Gang der Entwickelung des Problems Materie und Form innerhalb der Physiker-Gruppe übersehen: Israeli stellte sich auf den Standpunkt der Physik, ohne jedoch die zum Begriffe des reinen Geistes hinneigende und daher der neuplatonischen so ähnlichen traditionellen Lehre von Engel und Seele mit seinem Standpunkt zu vereinigen. Israeli sah wohl die Bedenklichkeit der Ideenlehre und suchte sie auch zu interpretieren, er ging jedoch auf den tieferen Zusammenhang zwischen dieser und der Frage Materie und Form nicht ein. Er begnügte sich damit, die niederen Naturformen für dynamische Prinzipien, als Ergebnisse der Mischung der vier Naturen und der vier Lebenssäfte zu erklären. Bei den Engeln und der Seele begnügte er sich mit der Auskunft, dass sie geschaffen sind, ohne nach einem besonderen Kriterium der Kreatürlichkeit zu suchen. Den Begriff Geist schöpfte er aus zwei Quellen, aus Aristoteles Metaphysik, wo er zwar

---

fünftes Element annimmt; die Welt ist zusammengesetzt: בפשוטו ובמורכבו בעליונו ובתחתונו; I, 9, I S. 74 (27): Auch bei den „geistigen Substanzen" ist die Einheit nur akzidentell. Tibbon hat hier והגופים הרוחניים, nach dem Arabischen: ואלג̈ואהר אלרוחאניה̈ muss es heissen: והעצמים הרוחניים, aber auch nach T. kann der Ausdruck nur auf die Engel und die Seele bezogen werden; II, 3, I, S. 105—106, besonders: וראוי שתדע, כי כל העולם מחובר מגשמיות ורוחניות נמזגו ונתערבו, עד ששם קצתם מעמיד את קצתם, כנפש וכגוף בחיים. Ueber die Seele: II, 5, I, S. 117: die Seele ist ein . . . עצם רוחני אוירי דומה לרוחניות האישים העליונים; III, 2, I, S. 114: והשני, שהשכל הוא עצם רוחני נגזר מן העולם העליון הרוחני והוא נכרי בעולם הגופים העבים; III, 5, I, S. 186: אמר השכל (אל הנפש): אבל סוד דברך, שהבורא בראך מלא דבר בכלל מה שברא מן הגרמים הרוחניים ורצה לנשאך ולהרים מעלתך עד מעלת סגולתו ובחיריו ובריו מן הקרובים אל אור כבודו, bei den letzten Worten ist an den Begriff כבוד zu denken, den Saadja vom Or-Bahir gebraucht; ibid. S. 19: ואם תביני תשכילי . . . ואקרבך אל רחמי ואלבישך זיו כבודי; IV, 4,6, I, S. 239—240: . . . אבל רמז למה שיהיה אחר המות, שתשוב הנפש בצורת המלאכים בענין פשיטותה ודקותה; s. auch VIII, 3,12, II, S. 97, IX, 1, II, S. 127 und X, 1, II, S. 152: אבל מה ענין האהבה באלהים הוא כלות הנפש ונטותה בעצמה אל הבורא, כדי שתדבק באורו העליון, והוא שהנפש עצם פשוט רוחני, נוטה אל הדומה לה מהאישים הרוחניים ומתרחקת בטבעה מאשר הוא כנגדה מן הגופות העבות. Den Wortlaut dieser Stellen könnte man leicht im Sinne der Lehre Saadjas vom Wesen der Engel und der Seele deuten, aber der Geist, der in den zuletzt zitierten Stellen (IV, 4,6 ausgenommen) weht, ist so prägnant neuplatonisch, dass man ihn nur schwer mit der prinzipiellen Stellung in den zuerst zitierten Stellen in Einklang bringen kann.

rein herausgearbeitet, aber als eine Mehrheit von selbständigen Prinzipien aufgefasst ist, indem jeder Sphäre ein abstrakter, im nackten Sein von Gott unabhängiger Geist zugeteilt wird, und aus dem Neuplatonismus, der, im Sinne Plotins, die richtige Interpretation des Aristoteles, dass die Sphärengeister selbständige Prinzipien des Seins sind, abgelehnt hat (Einl. S. 152 u. 169—70). Die Lehre des Neuplatonismus, die Emanation und die intelligible Triade, hat Israeli abgelehnt und Gott als Prinzip des Seins im Sinne der Schöpfung aus dem Nichts aufgefasst, aber der Begriff Geist erlitt bei Israeli durch den neuplatonischen Einschlag jene Trübung, welche mit der von ihm abgelehnten Lehre von der Emanation des Körperlichen aus dem Geistigen unzertrennlich verbunden ist. Erst Saadja, der über Israeli darin hinausging, dass er den mu'tazilitischen Gedanken von der Zusammensetzung und dem Werden als dem Kriterium der Kreatürlichkeit von den ihm anhaftenden Schlacken gereinigt und zur Grundlage des Beweises für das Dasein eines rein geistigen Schöpfers gemacht, hat den Begriff Geist auf dem Boden der Physik in seiner über alle Körperlichkeit erhabenen Abstraktheit herausgearbeitet. Indem er nämlich im Gegensatze zu Israeli das geistige Prinzip im Werden selbst, in der Verbindung der Elemente zu organisierten Wesen, suchte und fand, leitete er das Problem auf den Weg zur Auflösung des materiellen Prinzips. Dazu bedurfte es aber noch, wie wir sehen werden, der Möglichkeit der Existenz abstrakter geistiger Wesen neben Gott. Diese Möglichkeit sah aber Saadja nicht, und er konnte sie auch nicht sehen. Die Unmittelbarkeit des geistigen Prinzips im Werden konnte er nicht durch die Existenz eines abstrakten Geistes zu erzielen suchen, weil ihm so das einzige von ihm gesehene Kriterium der Kreatürlichkeit, die Zusammensetzung mit dem hylischen Prinzip, verloren gegangen wäre, und er sicherte diese durch die zeitlichen Eingriffe der schöpferischen Macht in den Lauf des Naturwerdens. Damit hat er das Kriterium der Göttlichkeit, die absolut reine Geistigkeit, deren Trübung durch die neuplatonische Lehre von der Emanation des Körperlichen er in seiner Polemik nachgewiesen, auf dem Boden der Physik, aber auch die Selbständigkeit des hylischen Prinzips, deren Kreatürlichkeit unbeschadet, nach einer gewissen Richtung hin noch mehr begründet: Die Zusammensetzung kann nur dann als ein hinreichendes Kriterium der Kreatürlichkeit betrachtet werden, wenn beide Komponenten in jedem Seienden, Materie und Form, voneinander unabhängige selbständige Prinzipien

sind. Die Ansicht Saadjas muss denn auch so konzipiert werden: Gott hat zwei selbständige, voneinander unabhängige Prinzipien des kreatürlichen Seins, Materie und Form, als zwei unzertrennlich zusammengehörige Substanzen, hervorgerufen. Hierin bedeutet Bachja einen Fortschritt. Indem er die Lehre des Metaxü konsequenter durchgeführt und alles kreatürliche Sein in den ersten Schöpfungsakt verlegte, hatte er ein grösseres Bedürfnis, als Saadja, die unmittelbare Wirksamkeit des geistigen Prinzips mitten im Werden erscheinen zu lassen. Mit diesem Momente vereinigte sich noch die Neigung Bachjas zum Neuplatonismus, von dessen Literatur er (wenn er auch nicht der Verfasser von „Probleme der Seele“ sein sollte) soviel Anregung empfangen. Wir empfanden das bei Bachja als ein Schwanken, vom Gesichtspunkte der geschichtlichen Entwickelung jedoch bedeutet dies einen Fortschritt: Die Lösung des Problems war von der Vereinigung des Standpunkts der Physik mit der Emanationslehre, soweit sie die Emanation des Geistes vom Geiste betrifft, bedingt. Dies war aber Maimuni erst möglich, nachdem die Gabirol-Gruppe die Lehre von der Emanation des Geistes auf dem Boden der Metaphysik durchgeführt hatte.

3. Die Gabirol-Gruppe. Jetzt, nachdem wir das Kriterium der Kreatürlichkeit in der Konzeption behandelt haben, in welcher es ein bedeutsames Moment des Attributenproblems bildet, nämlich in dessen Korrelat: Kriterium der Göttlichkeit, sehen wir schon hier zum Teile das, was wir in der Darstellung des Systems Gabirols in einem weiteren Horizont sehen werden: Das System Gabirols ist die Sphärentheorie im Sinne Plotins unter Ablösung der Emanation der Körperlichkeit durch die ursprüngliche Lehre der Metaphysik des Aristoteles von der potenziellen Urhyle als eines ewigen selbständigen Prinzips. Während die Bedeutung Bachjas (ob er nun vor oder nach Gabirol geschrieben hat) in der Entwickelung des Problems darin besteht, dass er die Lehre von der Emanation des Geistes auf dem Boden der Physik angebahnt hat, besteht die Bedeutung Gabirols in der Loslösung der Lehre von der Emanation des Geistes von der der Emanation des Körperlichen (was bei ihm viel reiner und konsequenter geschieht, als in „Probleme der Seele“). Die von ihm abhängigen Denker, die Philosophen der Gabirol-Gruppe, waren es, welche die Lehre von der Emanation des Geistes auf ihrem Standpunkte so durchgeführt haben, dass es Mai-

muni möglich ward, den Bachja misslungenen Versuch, diese Lehre auf dem Standpunkte der Physik zu begründen, wieder aufzunehmen und erfolgreich durchzuführen.

Was die Lehre der Analogie im System Gabirols aus dem Gesichtspunkte des Gegensatzes der Metaphysik des Aristoteles zur Ideenlehre Platos bedeutet, haben wir, soweit dies in dieser vorläufigen Erörterung möglich ist, bereits auseinandergesetzt. Hier gilt es, diese Lehre aus dem Gesichtspunkte der Sphärentheorie zu würdigen: Von der Sphärentheorie der arabischen Peripatetiker hat sich Gabirol nur die Lehre vom Notwendig- und Möglich-Seienden angeeignet (Fons v. S. 302, 17f. — Fal. V, 31), im Uebrigen aber bedeutet seine Triade von intelligiblen Substanzen die Sphärentheorie im Sinne Plotins, aber im engeren Anschluss an den prinzipiellen Standpunkt der Metaphysik. Die Reihe, die sich uns unter diesem Gesichtspunkte bisher ergibt, kann so charakterisiert werden: Israeli eignete sich, auf dem Boden der Physik stehend, die Sphärentheorie im Sinne Aristoteles in der Metaphysik an, gleichzeitig aber auch die neuplatonische Lehre von der Geistigkeit der Wesen der Oberwelt und der Seele, ohne die Verbindung dieser aus prinzipiell divergierenden Systemen fliessenden und daher zunächst einander widerstrebenden Elemente philosophisch zu begründen. Saadja lässt die ganze Sphärentheorie bei Seite und liefert eine dieser parallele Orientierung in den hier in Betracht kommenden Fragen auf dem Boden der Physik. Bachja, durch Saadja orientiert, versucht erfolglos die Lehre von der Emanation des Geistes aus der in dem Boden der Metaphysik wurzelnden Sphärentheorie Plotins mit der parallelen Orientierung Saadjas auf dem Boden der Physik zu vereinigen. Gabirol führt die Sphärentheorie Plotin-Proklus auf dem ursprünglich prinzipiellen Standpunkt der Metaphysik in der Frage der Urhyle unter Hinzuziehung der Lehre vom Notwendig- und Möglich-Seienden aus der arabisch-peripatetischen Sphärentheorie durch.

Wir sehen nun, dass das neue Moment in der Lehre der Analogie nicht in der Zusammensetzung alles Seienden aus Materie und Form besteht, wie man das oft ausgedrückt findet. Das lehren schon Saadja und Bachja, ja, wir haben gesehen, dass selbst die Dreiteilung der zusammengesetzten, durch ihre Vorzüglichkeit und Reinheit die Kategorieensubstanz überragenden Substanzen bereits in dem Weltbilde Saadjas: Sphären, Engel (und Seelen) und Or-Bahir, gegeben erscheint. Neu ist nur die eigen-

artige Verbindung der verschiedenen Elemente, aus denen sich das System Gabirols aufbaut, und die Bedeutung dieser Verbindung für die Fortentwickelung der eben charakterisierten Reihe besteht, wie bereits angedeutet, in der Loslösung der Emanation des Geistes von der Emanation der Körperlichkeit. Die Begriffe Engel und Form fallen bei Gabirol zusammen. Was in der Kategorieensubstanz Form ist, das kann in den intelligiblen Substanzen als Engel aufgefasst werden, eine Bezeichnung, die Gabirol selbst nicht anwendet, die aber sein Kritiker Ibn Daud und Andere als ohne Weiteres zulässig erachten. Die Seele des Menschen entzieht sich teilweise dem allgemeinen Verhältnis der Formen der Niederwelt zu ebendenselben Formen in den intelligiblen Substanzen, doch wird dies erst in der Psychologie ausgeführt, aber auch schon in der Attributenlehre berührt werden. So sehr aber auch Gabirol die Entwickelung der Lehre von der Existenz abstrakter geistiger Wesen neben Gott auch noch dadurch gefördert hat, dass er das Beziehungsproblem in der Attributenlehre aus seinem speziellen Gesichtspunkte diskutiert hat (was wir aber hier noch nicht sehen können), so kam er doch in dieser Frage selbst nicht über Saadja hinaus. Wie bei Saadja, so gibt es auch im System Gabirols keinen Raum für einen hylefreien, abstrakten Geist neben Gott. Wie Saadja war auch Gabirol, bei dem das Attributenmotiv viel gewichtiger ist, als bei Saadja, durch die Notwendigkeit, ein Kriterium der Göttlichkeit zu formulieren, dahin gedrängt, die Existenz von hylefreien geistigen Wesen zu negieren. Ja, für Gabirol war diese Notwendigkeit noch viel grösser, da bei ihm die Kreatürlichkeit sans phrase fehlt und im Grunde nur in der Abwesenheit des Kriteriums der Göttlichkeit besteht. In der Lehre vom Willen ist bei Gabirol allerdings ein von Maimuni fortgebildeter Ansatz zu der Entwickelung der Lehre von der Existenz abstrakter geistiger Wesen neben Gott gegeben, aber das werden wir erst in der Attributenlehre sehen, die weitere Entwickelung seiner Gruppe hat an diesen Punkt im System Gabirols nur wenig angeknüpft, sie vollzog sich vielmehr in der Richtungslinie, welche durch die Loslösung der Emanation des Geistes von der Emanation des Körperlichen gegeben war:

Die Förderung, welche die Entwickelung des Problems durch die Metaphysiker-Gruppe im Allgemeinen erfahren hat, besteht darin, dass die Abtrennbarkeit des Formprinzips, welche die Metaphysik lehrt, auch die Reinheit des Geistes stärker betont, die Abtrennbarkeit führt leicht zum getrennten, von aller Hyle abge-

sonderten Geist. Hat ja der Neuplatonismus tatsächlich die Lehre von der Form in der Metaphysik durch die Verwandlung der Abtrennbarkeit in Abgetrenntheit wieder mit der Ideenlehre Platos in Einklang gebracht. Und auch der arabische Peripatetismus tat dasselbe, indem er die Existenz eines Form-Individuums im Tätigen Verstande annahm, welches eine gleiche Form im disponierten Stoffe hervorruft. Von den Nachfolgern Gabirols in der Metaphysiker-Gruppe hat sich Abraham b. Chija in der Lehre von der Urluft und dem Or-Bahir Saadja (durch Vermittelung der Schrift „Probleme der Seele") angeschlossen und die Existenz rein geistiger Wesen und des abstrakten Formprinzips im Sinne der arabischen Peripatetiker durch die Gleichsetzung der Begriffe Urlicht und abstrakter Geist angebahnt, ohne jedoch die Fragen und Bedenken, die sich an diese Vereinigung knüpfen, philosophisch zu durchdringen und zu klären [1]). Moses ibn Esra hat sich ganz Gabirol angeschlossen, er bedeutet somit ebenfalls keinen Fortschritt in der Entwickelung des Problems. Von den weiteren Philosophen dieser Gruppe ist Ibn Daud der einzige, der sich in diesem Punkte, in der Annahme eines abstrakten Formprinzips im Tätigen Verstande, enger an den arabischen Peripatetismus angeschlossen hat, aber auch Abraham ibn Esra und Hallewi (der hier teilweise auf Saadja zurückgriff) haben von der Sphärentheorie in der Richtung auf die Konsolidierung des Begriffs des reinen Geistes und die Stabilisierung der Existenz rein geistiger Wesen neben Gott Anregung empfangen und das Problem gefördert (Ibn Saddik, der sich in diesen Fragen, wie mehrfach erwähnt, eklektisch verhält, hat unser Problem nicht gefördert).

Abraham ibn Esra folgt Gabirol in der Lehre von der potenziellen Hyle als einem ewigen selbständigen Prinzip und in der Lehre der Emanation des Geistes, weicht aber von ihm darin ab, dass er sich der Sphärentheorie der arabischen Aristoteliker an-

---

[1]) Näheres über die Anschauungen des Abraham b. Chija siehe die Anmerkung oben S. 505f und besonders für unsere Frage hier Hegjon S. 2b: והצורה הזאת, אשר אינה מתדבקת אל ההיולי, הוא צורת המלאכים והשרפים והנפשות וכל הצורות המיוחסות אל העולם העליוני . . . ואמת, שהצורה הזאת היתה עומדת על תכונה (מכונה?) והאור זהיר בתוכה, והיה אורה מפיץ על הצורה הראויה להדבק אל ההיולי . . .; 4b: . . . ומן האור המפיץ הזה, הנוגע ברקיע, היה זיו יוצא והולך עד הגיעו אל הגוף, אשר צורתו מתחלפת, ונוצרו מן הזיו כל שלשת בעלי חיים, שהן השטין במים והפורח באויר וההולך על פני הארץ. Man sieht wie sehr hier Licht und Geist naheverwandte Begriffe sind. —

schliesst. Schon das an sich bedeutet einen Fortschritt, Abraham ibn Esra war der Erste, der die arabisch-peripatetische Sphärentheorie unter Ausschaltung der Emanation der Körperlichkeit philosophisch konzipiert und dadurch den Begriff des reinen Geistes, der für sich besteht, ohne aber deshalb auch selbständiges Seinsprinzip zu sein, begründet hat. An sich keine grosse Leistung verdient die Konzeption dieses Gedankens doch besonders hervorgehoben zu werden, wenn man bedenkt, dass sie nicht nur in der jüdischen Philosophie, sondern auch in der Philosophie überhaupt eine ganz neue Erscheinung bedeutet: Plato lehrt ein geistiges Sein neben Gott, das Sein der Ideen, aber diese sind Seinsprinzipien für sich. Dasselbe gilt von Aristoteles in Bezug auf die Sphärengeister. Der Neuplatonismus lehrt ebenfalls die Existenz separater Intelligenzen neben Gott, aber der Begriff Geist ist im Neuplatonismus durch die Lehre der Emanation der Körperlichkeit aus dem Geistigen getrübt. Die Existenz reiner, abstrakter geistiger Wesen neben Gott als ihrem Seinsprinzip ausserhalb der Ideen- und Emanationslehre ist ein Lehrbegriff, für den man in der Philosophie vor Abraham ibn Esra keine Analogie findet. Auch er hatte noch mit der Urlicht-Theorie zu ringen, Licht und Geist waren in den neuplatonischen Quellen, unter deren Einfluss er in mehreren Fragen stand, fast gleichbedeutende Begriffe, aber wir sehen ihn diese Vorstellung durch die Konzeption überwinden, dass das Licht eine Mittelstufe zwischen Geist und Körper, die Grenze Beider bildet. Für die jüdische Philosophie bedeutete dies, wie wir sehen werden, die Hinüberleitung des Problems auf jene Richtungslinie, die zur Vertiefung und Lösung desselben durch Maimuni führte. Und noch in einem Punkte bedeutete Abraham ibn Esra in diesen Fragen einen Fortschritt: in der Frage des Kriteriums. Er hielt an der Zusammensetzung als Kriterium der Kreatürlichkeit (die sich nach ihm mit der Ewigkeit wohl verträgt) fest, erblickte aber diese nicht in der Zusammensetzung aus notwendigem und möglichem Sein, wie der arabische Peripatetismus (dem später noch Ibn Daud darin folgte), sondern in dem Erkenntnisvermögen, das den geistigen Wesen (und der Seele des Menschen) zukommt und ihre Form darstellt. Auch dieser Gedanke geht auf den Neuplatonismus und den arabischen Aristotelismus zurück, aber dort ist er durch Ideenlehre und Emanation des Körperlichen getrübt, während er bei Abraham ibn Esra den Begriff des kreatürlichen abstrakten Geistes in grösserer Reinheit herausarbeitet.

Abraham ibn Esra stand auch (unmittelbar, oder mittelbar durch Nahâwendi) unter dem Einflusse der Schriften Philos, und, wie es scheint, lehrt er die Existenz von Engeln auch ausser den Sphärengeistern, ganz im Sinne Philos und in Anknüpfung an dieselben Verse der heiligen Schrift, aber das ändert nichts an der Tatsache, dass er den Begriff des reinen kreatürlichen Geistes in philosophischer Konzeption erfasst hat. Und wir werden sehen, dass er auch hierin Maimuni vorgearbeitet hat. Ueberhaupt finden sich in den Werken Abraham ibn Esras viele tiefreichende Gedanken und Begriffskonzeptionen, die ihn als ein Vorläufer Maimunis erscheinen lassen. Das gilt besonders von seiner Erfassung der niederen Naturformen als dynamische Kräfte, die aber gleichwohl einen gewissen Grad von Geistigkeit darstellen. Abraham ibn Esra hat seine Gedanken an zerstreuten Stellen seiner zumeist exegetischen Schriften, ohne systematische Ordnung, vorgetragen, liest man sie aber in dem Zusammenhange, den ihnen der ihm und Maimuni kongeniale letzte jüdische Philosoph alten Stils, Nachman Krochmal, gegeben, so muten sie, wie der vorausgeworfene Schatten der Philosophie Maimunis an. Freilich, auch abgesehen von dem Mangel systematischer Vertiefung, bei Abraham ibn Esra befinden wir uns auf dem Boden der Metaphysik und deren Lehre von der potenziellen Hyle als einem selbständigen Seinsprinzip, was allein schon eine unüberbrückbare Kluft zwischen ihnen und Maimuni bildet. Darin eben besteht die grosse Leistung Maimunis, dass er diese Gedanken auf den Boden der Physik verpflanzt, ausgebaut und ergänzt und zu einem geschlossenen System vertieft hat [1]).

---

[1]) Zur Philosophie des Abraham ibn Esra siehe More Nebuche ha-S'man, Pforte XVII, S. 266–369. Zur Sphärentheorie und der Emanation der abstrakten geistigen Wesen als Organe der Schöpfung, d. h. als Vermittler des Formprinzips aus der Oberwelt (Gott und die geistigen Wesen) in die Mittelwelt (Sphären), deren Hyle dem sublunarischen Werden nicht unterliegt, und durch diese auf die Hyle der Niederwelt, siehe S. 279, wo auch das Kriterium konzipiert ist; zu diesem vgl. noch S. 283, 284–85, hier von Philo beeinflusst, 291–93, 300, 302, 303–04, 318, 334–35, 352 (Seele), 345, 356, 358, 361 u. Das Licht als Grenze zwischen Körper und Geist: S. 271–72, 305–06 u. Die graduelle Erscheinung des geistigen Seins in allen Dingen: S. 271, 279 u. Die Naturformen als dynamische „Kräfte": S. 310, 312, 316 u. — Bei Krochmal trifft oft die Neigung, AJE im Sinne neuplatonischer Lehren zu interpretieren, auch an Stellen hervor, wo dies in dessen eigenen Worten nicht begründet ist. Wenn es aber S. 279 den Anschein hat, dass Krochmal mit den Worten: כונתו על העצמית המונח בהכרח בכל יש, והוא נושא הצורה, ונברא ונגור מעצם הנעלם הקדמון . . . AJE die Emanation der Körperlichkeit

Jehuda Hallewi nimmt in unserer Frage einen Standpunkt ein, in dem man nicht gleich den Fortschritt in der Entwickelung des Problems erkennt: Er lehnt die Sphärentheorie der Philosophen entschieden ab, und da er auch die intelligiblen Substanzen Gabirols in sein System nicht aufgenommen, so bedeutet seine Stellungnahme die Rückkehr zum Standpunkte Saadjas. Und in der Tat, Hallewi hat in sein System die Urluft- und Or-Bahir-Theorie eingewoben und, wie wir im nächsten Buche sehen werden, durch Hervorhebung des Gesichtspunkts der Disposition zur Grundlage seines metaphysisch-geschichtsphilosophischen Systems gemacht. Hallewi unterscheidet sich jedoch von Saadja durch die prinzipielle Differenz der beiden Gruppen, zu denen sie gehören. Das hylische Substrat der Urluft und des Or-Bahir ist nach Hallewi das ewige selbständige potenzielle Prinzip der Metaphysik, auf welches die Form von Gott emaniert wird. Hallewi ist also hierin doch von der Sphärentheorie beeinflusst, und zwar, wie wir sehen werden, durch Vermittelung Gabirols, von dem er auch in der Konzeption dieser Lehre abhängig ist. In der Frage des Kriteriums steht Hallewi auf dem Saadja und Gabirol gemeinsamen Boden: es gibt keinen ganz hylefreien Geist ausser Gott, und unterscheidet sich hierin von Saadja in demselben Sinne, wie Gabirol: Da das hylische Prinzip ewig ist, so macht eben die Zusammensetzung mit diesem das Kriterium der Nichtgöttlichkeit aus. Das Neue in der Konzeption Hallewis besteht somit darin, dass er die Theorie Saadjas auf den Boden der Metaphysik verpflanzt und sich die Lehre von der Emanation des Geistes so aneignet, dass ein wichtiger Gedanke der Sphärentheorie dadurch negiert wird. Wir meinen den Gedanken von dem Rangunterschiede unter den geistigen Wesen ausser Gott: Innerhalb der Urluft-Theorie kommt die Frage, ob die geistige Form der aus dem Nichts geschaffenen und zusammengesetzten Engel eine Abstufung erfährt, gar nicht zur Diskussion. Saadja lehrt wohl, dass die aus dem Or-Bahir geschaffenen Wesen und Gestalten höher stehen, als die Engel, aber es lässt sich nicht ausmachen, dass er in der geistigen Kapazität an sich einen Rangunterschied statuiert. Vielmehr scheint seine Ansicht dahin zu gehen, dass das Rangverhältnis von der Verschiedenheit des Substrats herrührt. Innerhalb der Anschauung von der Schöpfung eines

---

lehren lässt, so ist auf S. 287—90 zu verweisen, wo Krochmal keinen Zweifel darüber lässt, dass AJE. die potenzielle ewige Hyle lehrt. —

aus Materie und Form bestehenden Metaxü, in welchem die beiden Urprinzipien unabtrennbar zusammengehören, kann diese Frage auch nicht recht formuliert werden. Wie soll man von einem Rangunterschiede unter den geistigen Formen an sich sprechen, wenn diese unabtrennbar an ihrem Substrat haften. Anders auf dem Boden der Metaphysik. In der Darstellung des Systems werden wir sehen, dass Gabirol, so sehr er auch das Diversitätsprinzip in die Hyle verlegt, doch einen (freilich zuletzt auf den Durchgang durch die Hyle zurückzuführenden) durch die Mittelbarkeit der Emanation gegebenen Rangunterschied unter den in der Hyle gebannten geistigen Form-Individuen statuiert. Das ergibt sich aus der Lehre der Emanation des Geistes in der Konzeption der Sphärentheorie, ob man nun diese im Sinne Plotins oder in dem der arabischen Peripatetiker versteht. Der Gedanke der Abstufung ist eben in dem der mittelbaren Emanation bereits enthalten. Das neue in der Anschauung Hallewis besteht demnach in der Kombination, dass er die Lehre von der Emanation des Geistes von dem Gedanken der Abstufung in der Würde und der Potenz der Geistigkeit der im Substrate gebannten, aber abtrennbaren Form-Individuen loslöst und durch die durchgängige Unmittelbarkeit der göttlichen Emanation für sich allein begründet. Einen Rangunterschied in der geistigen Kapazität der Wesen erkennt Hallewi an, in der sichtbaren Welt sowohl, wie in der unsichtbaren, aber dieser Unterschied ist einzig und allein auf das Substrat zurückzuführen. Nicht nur unter geistigen Wesen an sich kann es keinen Rangunterschied geben, solche, das heisst, rein, von jedem Substrat losgelöste geistige Wesen ausser Gott, gibt es ja gar nicht, sondern auch von den geistigen Wesen, wie sie sind, das heisst, in dem Substrate gebannt, darf ein solcher nicht angenommen werden. Denn spreche ich von dem geistigen Gehalt in den Dingen, das heisst, sehe ich von ihrem Substrate ab (ohne dass ich mir dieses hinwegdenke), so stosse ich auf „das Göttliche“, (אלאמר אלאלאהי -- הענין האלהי), innerhalb welches es keinen Rangunterschied gibt. Dieser Gedanke bildet, wie wir in der Darstellung des Systems im nächsten Buche sehen werden, gleichsam die negative Grundlage des geschichtsphilosophischen Oberbaus, den Hallewi auf dem Boden der Metaphysik aufführt. Hier genügt es, klar gemacht zu haben, warum und inwiefern Hallewi die Sphärentheorie ablehnt. Eine Abstufung in der Würde und der Kapazität des Geistes verstösst nach Hallewi gegen die Einheit

Gottes: Indem ich vom Körperlichen absehe, mag ich einen Stein, oder einen Engel ins Auge fassen, wende ich mich unmittelbar an Gott. Es gibt nur zwei Prinzipien, Gott und die potenzielle Urhyle, oder in der auf die Mannigfaltigkeit gerichteten Formulierung Hallewis (Kusari V, 21): Es gibt nur einen Gott, der die Körper leitet. Wir werden sehen, dass dies im Prinzip auch der Standpunkt Gabirols ist, dass jedoch Hallewi diesen Gedanken bestimmter und reiner herausgearbeitet hat. Hallewi erkannte, wie keiner vor ihm, dass mit der Ablehnung der Emanation der Körperlichkeit die Scheidung der Prinzipien Materie und Geist so gründlich vollzogen ist, dass man bei jedem Absehen vom Körperlichen auf die Erkenntnis der Existenz des einig-einzigen ungeteilten geistigen Prinzips geleitet wird.

Vergleicht man diesen neuen Gesichtspunkt, um einen solchen handelt es sich, mit dem des Abraham ibn Esra, so stimmen beide Philosophen darin überein, dass das Geistige in allen Dingen in verschiedener Abstufung zur Erscheinung kommt, befinden sich aber im Gegensatz zueinander in Bezug auf zwei in ihrem innersten Kern zusammenhängenden Fragen: Abraham ibn Esra unterscheidet Substrat und Form innerhalb des kreatürlichen Geistes, sieht darin das Kriterium der Nichtgöttlichkeit und setzt die Existenz abstrakter geistiger Wesen neben Gott, Hallewi hingegen hält vom Geistigen an sich jede Abstufung, jede Spaltung in eine wie immer konstruierte Vielheit ab, sieht das Kriterium in der Zusammensetzung mit dem nichtgeistigen Substrat und setzt keine rein geistigen Wesen neben Gott. Und doch bedeutet Hallewi, ebenso wie Abraham ibn Esra einen Fortschritt auf Maimuni hin. Wir werden sehen, dass der Gesichtspunkt Hallewis, der in der Verpflanzung der Urluft-Theorie (wie weniger prägnant ja auch schon bei Gabirol) auf den Boden der Metaphysik ein Gegenstück zu dem Versuche Bachjas, die Emanation des Geistes auf den Boden der Physik zu verpflanzen, bildet, es Maimuni ermöglicht hat, den Versuch Bachjas zur Ausführung zu bringen: Auf dem Boden der Metaphysik bedeuten die Gesichtspunkte Abraham ibn Esras und Hallewis Gegensätze. Wir werden aber sehen, dass es Maimuni möglich war, diese gegensätzlichen Gesichtspunkte auf dem Boden der Physik so zu vereinigen, dass sie verschiedene Ausblicke aus einem höheren Gesichtspunkte darstellen [1].

---

[1]) S. Das Buch Al-Chazarî, arab. u. hebr. ed. v. Hartwig Hirschfeld, Leipzig 1887. Die Darstellung des Systems Hallewis erfolgt aus den wiederholt

---

angedeuteten Gründen im nächsten Buche, im Zusammenhange mit der Attributenlehre, hier soll nur kurz auf jene Stellen hingewiesen werden, welche die hier berührten Fragen unmittelbar betreffen. Zunächst zur Urluft- und Or-Bahir-Theorie: II, 4, S. 75—74: וכן מצטייר מן הגשם הדק הרוחני (מן אלגסם אללטיף אלרוחאני), הנקרא רוח הקדש, הצורות הרוחניות (אלצור אלרוחאניה) [הנקראות] כבוד ה' das ist fast wörtlich die Lehre Saadjas vom Or-Bahir, s. auch ibid. 6 u. 7; 20 über die Schöpfung des „ersten Lichts" (S. 85—84: אלנור אלאול) in Palästina, daher der Vorzug der palästinensischen Luft: 22, S. 91—99; 62, S. 121—120 über das Or-Bahir als das „Licht der Schechina" (נור אלשכינה): die Schechina ist in Israel, wie die Seele im Körper des Menschen, vgl. Saadja Jezira-Komm. 69 (91) f. (Einl. S. 211); III, 11, S. 157—156: „Der Fromme" wird der Ansicht der Schechina und der „Gestalten" gewürdigt; ibid. 17, S. 165—164 beruft sich Hallewi für diese Theorie auf das Buch Jezira, er hat eben das, was er IV, 25 als Interpretation des Buches Jezira vorträgt, zur Grundlage seines Systems gemacht; 65 Anf., S. 211—10: die Schechina als Quell der Prophetie; IV, 3, S. 231—30ff. über Khabod und Schechina und Visionsgestalten; S. 245—241 והמלאך יש שהיה נברא לעתו מן הגופים היסודיים הדקים (מן אלאגסאם אלענצריה אללטיפה), ויש שיהיה מן המלאכים הנצחיים, ושמא הם הרוחניים שאומרין הפילוסופים, ואין עלינו לדחות דבריהם ולא לקבל אותם, והספק במה שראה ישעיה ויחזקאל ודניאל, אם הוא מהנבראים לעת הצורך או מן הצורות הרוחניות הקיימות, וכבוד ה' הוא הגוף הדק ההולך אחרי חפץ האלהים, המצטיר כפי שירצה להראות על הנביא, כפי הדעת הראשונה, אך על הדעת השנייה היה כבוד ה' כלל המלאכים והכלים הרוחניים: כסא ומרכבה ורקיע ואופנים וגלגלים וזולת זה ממה שהוא קיים ועומד . . . ושמא זאת היתה בקשת משה, באמרו: הראני נא את כבודך . . . ויש אחריו (s. H. Anm. 29) דק יותר מדק עד שיגיע למדרגה, שלא ישיגנה הנביא . . . . man vgl. diese Stelle mit Saadja Em. II, 10 Schluss und 12 Schluss und unsere Darstellung oben S. 547. Interessant ist der Versuch Hallewis, die Ideenlehre Platos im Sinne der Urluft-Theorie zu interpretieren. Hallewi hat nichts gegen die Ideen einzuwenden, wenn sie nur das Or-Bahir zum Substrat haben. — In IV, 15, S. 257—256f. entspricht das נור תאקב, welches Tibbon mit אור נוקב wiedergibt, dem נור באהר Saadjas, das נור לאמע, Tibbon: אור בהיר, etwa der Sphärensubstanz und das נור מטלק, Tibbon: אור סתם, den sublunarischen Elementen. V, 21, S. 353—352f. nennt Hallewi das Or-Bahir Saadjas ebenfalls נור יבהר, Tibbon: אור בהיר. — Diese Theorie deckt sich, wie bereits erwähnt, mit der Interpretation des Buches Jezira IV, 25, S. 267—66-283-82. S. 277—76: . . . כי אין החכמה בגלגלים גדולה מהחכמה בקטן שבחיים, אך גדולת מעלתם בעבור שהם מחומר זך וקים; S. 279-278: והקדים רוח אלהים, והוא רוח הקדש, ממנה נבראים המלאכים הרוחניים, ובה מתחברות הנפשות הרוחניות, ואחריה האויר המושג (אלהוא אלמדרך) . . ., ganz die Ausdrucksweise Saadjas. Hallewi interpretiert die zweiunddreissig Dinge in etwas mehr mystischem Sinne, als Saadja, aber er verhält sich zu dieser Lehre ebenso ablehnend (IV, 26. 27, S. 283—82 f),

wie Saadja, und wie dieser nimmt auch er nur die Urluft-Theorie in sein System auf. —

Zur Ablehnung der Sphärentheorie vgl. IV, 25 Schluss, S. 281—80f, wo Hallewi die Jezira-Theorie als eine der Sphärentheorie parallele Lehre bezeichnet und diese besonders aus zwei Gründen ablehnt, erstens wegen des Rangunterschiedes unter den geistigen Wesen, zweitens wegen der Emanation der Körperlichkeit: ועל הדומה לזה חקרו הפלוסופים והביאם מחקרם לאמר . . . וקבעו מלאך קרוב נאצל מן הראשון, ואחר כן אמרו, כי המלאך הזה יש לו שתי מדות . . . והתחייב ממנו שני דברים: מלאך וגלגל הכוכבים הקיימים . . . ומקשים עליה בכמה פנים, אחת מהם: למה עמדה האצילות הזאת (הדא אלפיץ) הקוצר יד מן הראשון? . . . ומאין לנו, שמי שישכיל עצמו יתחייב ממנו גלגל ומי שהשכיל הראשון יתחייב ממנו מלאך? Die zweite Frage kann sich nur auf die Emanation der Körperlichkeit und auf das Vermittelungs-, als Rangmoment (wie in der ersten Frage) beziehen, die unmittelbare Emanation des Geistes von Gott lehrt auch Hallewi. Dann V, 14, S. 323 – 322 f., wo Hallewi, S. 329—28 auch gegen die Sehnsucht als Motiv der Sphärenbewegung Stellung nimmt, aber auch hier treten die genannten zwei Momente in den Vordergrund: ואיך התחייב מהמדע בראשון מלאך ומן המדע בעצמו גלגל, והודרגו אל אחת עשרה מדרגות (ותדרגת אל יא רתבה), ועמדו השפעים אצל השכל הפועל ולא יחויב ממנו לא גלגל ולא מלאך, ודברים הם בספוק למטה מספר יצירה, ובכלן יש ספקות, ואין הסכמה בין פילוסוף וחבריו . . . Hall. sagt hier, dass die Sphärentheorie der arab. Peripatetiker in Bezug auf Zulänglichkeit unter Jezira rangiert, das eine parallele Theorie liefert, und beruft sich auch auf den Widerspruch unter den Philosophen selbst, deutlicher oben IV, 25, wo er die Theorie des Empedokles, also die von den fünf Substanzen, der Sphärentheorie gegenüberstellt: Die Theorie Empedokles ist, wie wir wissen, die Sphärentheorie im Sinne Plotins. Endlich V, 21, S. 355—54, wo Hallewi besonders den Rangunterschied bekämpft: ואל נשגיח לדברי הפלוסופים, אשר מחלקים העולם האלהי אל מדרגות, אך כלם אצלנו מדרגה אלהית מאחר (מנד) שנפרד מההגשמה, ואין כי אם אלוה מנהיג הגשמיים (פלים אלא אללה מדבר ללאגסאם) . . . והתחייב, שתהיה כל תנועה מנפש, ולכל נפש שכל, והשכל ההוא הוא מלאך נפרד מחומר (הו מלך מפארק ללמאדה) וקראו השכלים ההם אלהים ומלאכים ועלות שניות . . . וזה כלו דקדוק, יקנה חדוד (לא אמת), והנפתה לו [הוא] על כל פנים אפיקורוס (זנדיק) . . . . Hallewi nimmt hier ausdrücklich gegen die Existenz von hylefreien, abstrakten geistigen Wesen Stellung, er nennt denjenigen, der dieser Lehre folgt, einen „Zindik", das wohl sonst auch allgemein: Häretiker heisst, hier aber nicht mit dem unbestimmten: אפיקורוס, sondern mit: מבעלי השניים zu übersetzen ist. Zindik in der ursprünglichen Bedeutung heisst: Manichäer, Dualist: Wer einen abstrakten Geist neben Gott setzt, ist nach Hallewi, ebenso, wie nach Saadja, ein Dualist. —

Abraham ibn Daud ist der erste unter den jüdischen Philosophen (ihm folgt im Weltbilde Maimuni), der sich der Sphärentheorie des arabischen Peripatetismus, abgesehen von der Emanation der Körperlichkeit, ganz anschliesst und sie ausführlich entwickelt (ER. S. 62—68), und zwar folgt er hier (und auch darin folgt ihm Maimuni) besonders Al-Farâbî im Buche der Prinzipien, dessen Schema von den sechs nicht-körperlichen und sechs körperlichen Substanzen er sich aneignet (Einl. S. 157, ER. S. 64—65). Es entspricht aber der Stellung der Engel in dem System Ibn Dauds, dass die Sphärentheorie bei ihm in noch prägnanterem Sinne, als bei den älteren jüdischen Philosophen (in welcher Konzeption immer sie sich diese angeeignet haben mögen) eine zentrale Stellung einnimmt. In der Besprechung der Konzeption der philosophischen Schrift Ibn Dauds im nächsten Buche (besonders jedoch in der Dogmenlehre) werden wir sehen, dass das dogmatische Motiv, welches besonders dem zweiten Traktat zugrunde liegt, sich auch darin äussert, dass Ibn Daud den Engelglauben zum Dogma erhebt, und zwar so, dass das Dogma der Schöpfung davon aufgesogen wird. Das erklärt uns die Erscheinung, dass in dem Werke Ibn Dauds die Gedankenbildung in den der Entwickelung der Sphärentheorie vorangehenden Partieen auf diese vorbereitend gerichtet ist und in den nachfolgenden Partieen aus dieser als Konsequenz fliesst. Die vorangehende Entwickelung innerhalb der jüdischen Philosophie hat es jedoch bewirkt, dass bei Ibn Daud die Sphärentheorie nicht in der reinen arabisch-peripatetischen Konzeption, sondern zuletzt in einer Kombination mit der Konzeption Plotins zum Ausdruck kommt (und auch hierin ist Maimuni von Ibn Daud beeinflusst worden): Auch bei den arabischen Peripatetikern wirkt das Platonisch-Plotinische Motiv, das Weltbild vom Mikrokosmos aus, nach der Anleitung des psychologischen Gesichtspunkts, zu konstruieren, so stark mit, dass wir (Einl. S. 156) ihre Psychologie als das Spiegelbild der Sphärentheorie auffassen konnten. Aber während die arabischen Aristoteliker in ihren systematischen Darstellungen die Psychologie als das Ergebnis der Sphärentheorie darstellen und dadurch zum Ausdrucke bringen, dass die Emanation des Geistes aus dem Körper (die Entwickelung der potenziellen Anlage zur substanziierten Seele) aus der Lehre von der Emanation des Körperlichen aus dem Geistigen folgt, war es gerade dieser Gedanke, zu dem sich (um von der Physiker-Gruppe zu schweigen) die Metaphysiker-Gruppe in der jüdischen Philosophie von vorn-

herein ablehnend verhielt. Die stärkere Betonung des psychologischen Ausgangspunkts bei der Konstruktion des Weltbildes geht, wie bereits erwähnt, von Gabirol aus. Aber während sich diese bei Gabirol aus der Verpflanzung der neuplatonischen Lehre von der intelligiblen Substanzen-Triade auf den prinzipiellen Boden der Aristotelischen Metaphysik ergibt, bedeutet sie bei Ibn Daud eine neue, besonders im Hinblick auf Maimuni fruchtbare Kombination von Gedanken, die in der bisherigen Entwickelung einander gegenüber gestanden haben, in Zukunft jedoch einer höheren Einheit eingefügt werden sollten. Der Neuplatonismus verwandelte unter dem Einflusse orientalischer Merkabalehren die drei Seelenkräfte Platos in eine Triade von intelligiblen Substanzen ohne Hyle. Damit entfernte er sich von den Grundprinzipien der Metaphysik, welche die Kategorieensubstanz von der Erscheinung des göttlichen (der immanenten Formen) nicht entblössen wollte. Man muss aber nur daran denken, dass die Lehre von der Immanenz der Formen in der Kategorieensubstanz, bei aller Entfernung in der Auffassung des Wesens dieser Formen (welche in der konsequenten Konzeption der jüdischen Physiker dynamische Prinzipien sind), eine Physik und Metaphysik gemeinsame Anschauung ist, um einzusehen, welche Bedeutung der Lehre Gabirols von der Hyle in den intelligiblen Substanzen in der Richtungslinie auf Maimuni zukommt. Durch die Vereinigung der Prinzipien der Aristotelischen Metaphysik mit dem psychologischen Gesichtspunkte war die Durchführung dieses Letzteren auf dem Boden der Physik angebahnt. Hierin bedeutet nun Ibn Daud eine Mittelphase. Wir kennen seinen Standpunkt gegenüber Gabirol. Er will keine zusammengesetzte Substanz über die Kategorieensubstanz hinaus anerkennen. Indem er aber gleichwohl den psychologischen Gesichtspunkt Gabirols als Ausgangspunkt zur Ableitung der Sphärentheorie nimmt, so vollzieht er auf dem Boden der Metaphysik eine Kombination, die insofern eine neue Aussicht auch für den Standpunkt der Physik eröffnet, als die Bannung dieses Gesichtspunktes innerhalb der Grenzen der Kategorieensubstanz auf einen Sachverhalt aufmerksam macht, der, in einem gewissen Lichte gesehen, auch auf dem Boden der Physik gegeben ist. Das werden wir aber erst bei Maimuni sehen. Auch in dieser Kombination tritt somit das Bestreben Ibn Dauds zu Tage, einen Standpunkt zu finden, den wir als den zwischen Physik und Metaphysik vermittelnden und harmonisierenden erkannt haben. Von hier aus erfassen wir das ganze System Ibn Dauds, das prinzipiell

auf dem Boden der Metaphysik steht, als ein Gebilde, das in seiner Deduktion die Durchführung der Sphärentheorie auf dem Boden der Physik vorbereitet hat. Die Wendung von der Metaphysik zur Physik vollzieht sich, wie zu erwarten ist, in der Frage des Kriteriums. Ibn Daud negiert sowohl die Annahme Ibn Esras, abstrakte geistige Wesen könnten sich durch irgend ein Form-Moment voneinander unterscheiden (S. 36), wie auch das Kriterium der Analogie (s. oben und Anmerkung), er besteht vielmehr auf der Existenz abstrakter geistiger Wesen und schliesst sich in der Frage des Kriteriums ganz dem arabischen Peripatetismus an: Die Engel unterscheiden sich von Gott darin, dass sie nur von Seiten Gottes notwendig-seiend, nach ihrem eigenen Wesen jedoch möglich-seiend sind. Diese Lehre führt Ibn Daud nicht nur an der der Sphärentheorie gewidmeten Hauptstelle aus, er kommt auf sie oft zurück, besonders aber auch in der Attributenlehre, wo er die Bedeutung dieses Moments als Kriterium betont (S. 50). Der vermittelnde Charakter der Deduktion Ibn Dauds zeigt sich auch in der Art, wie er die Frage nach dem Prinzip der Individuation, die uns aus den Deduktionen der Physik und der Metaphysik bekannt ist, in die Entwickelung der Sphärentheorie einflicht. Er steht in diesem Punkte unter dem Einflusse apokrypher neuplatonischer Quellen (s. Anmerkung), aber was er diesen Quellen in dieser Frage entnahm lenkt ihn in keiner Weise von dem arabischen Peripatetismus ab, vielmehr fügt sich dieses Element organisch in den Gang der Deduktion ein, wie wir sie von Ibn Daud, nach Allem, was wir von seinem Standpunkte bereits wissen, zu erwarten haben. Eine stärkere Schwenkung in die neuplatonistische Bahn über den arabischen Peripatetismus hinaus vollzieht sich bei Ibn Daud unter dem Einflusse der Schriften Philos, aus denen er zweifellos (wenn vielleicht auch nur mittelbar) geschöpft hat. Das werden wir sofort sehen, so wir die Deduktion, durch welche Ibn Daud zur Sphärentheorie gelangt, in dessen eigenem Gedankengang entwickeln:

Gegen die Ansicht Hallewis, den er vielfach benutzt, ohne ihn zu nennen[1]), formuliert Ibn Daud gleich in der Einleitung seinen Standpunkt von der auf der Mittelbarkeit der Emanation beruhenden Abstufung in Würde und Kapazität der

---

[1]) Siehe zu dieser Frage die Anmerkung zum Kapitel Ibn Daud in der Attributenlehre.

abstrakten geistigen Wesen. Davon, nämlich von der Feststellung des Kriteriums innerhalb der geistigen Wesen, dass sie sich in dem Grade ihrer Seinsnotwendigkeit unterscheiden, hängt die Einsicht in den Sinn der Einheit Gottes ab, deren Kriterium eben in der absoluten, von keiner Seite beeinträchtigten Seinsnotwendigkeit besteht. Die Existenz dieser Wesen gewinnen wir durch einen Beweis, den Ibn Daud bald aus der Bewegung der Himmelssphären, bald nach der Art des Beweises Gabirols für die Mittelwesen führt, letzten Endes jedoch auf die Existenz der Seele des Menschen gründet: Der Verlauf des Werdens in der Natur, so deduziert Ibn Daud ganz im Sinne der Metaphysik, lehrt uns, dass die chemische Organisierung allein nicht hinreicht, um das Formprinzip zu erklären; ein Beweismoment, das sich auch Saadja und Bachja auf dem Standpunkt der Physik angeeignet haben. Das Formprinzip führt uns demnach auf das Vorhandensein einer nichtsinnlichen Kraft innerhalb der Kategorieensubstanz. Verfolgen wir aber den Kreislauf des Werdens, so entdecken wir bald, dass dieser im Menschen sein höchstes Ziel erreicht, da wir in der Sphäre der Kategorieensubstanz keinen so komplizierten und entwickelten Organismus und keine solche geistige Kapazität finden. Das legt uns den Gedanken nahe, dass der letzte Zweck des Werdens in der Kategorieensubstanz die Auslösung der geistigen Substanz, der Seele des Menschen, ist, von der Ibn Daud den Beweis führt, dass sie nicht vor ihrem Körper geschaffen wird. Hierin berührt er sich mit Saadja, weicht aber von ihm darin ab, dass er die Seele nicht auf einmal erschaffen werden, sondern allmählich im Körper entstehen lässt, im Sinne des arabischen Peripatetismus, dem sich in diesem Punkte später auch Maimuni anschliesst. Wir werden auf diesen Beweis Ibn Dauds in der Psychologie, ebenso auf den Beweis für das Dasein der Mittelwesen im Rahmen der Diskussion des Beweises überhaupt im Buche über die vier Postulate näher eingehen, hier soll nur kurz gezeigt werden, wie Ibn Daud den psychologischen Gesichtspunkt von der Kategorieensubstanz aus gewinnt und unter diesem zur Sphärentheorie gelangt: Ist nun die Auslösung des Geistes das letzte Ziel des Werdens in der Kategorieensubstanz, und wird der so ausgelöste Geist ein unvergängliches abstraktes geistiges Wesen (Unsterblichkeit der Seele), wie dies Ibn Daud beweist, so entsteht die Frage nach der bewegenden Ursache, welche es bewirkt, dass aus der chemischen Organisation, die ja für sich allein nicht einmal die niederen Formprinzipien zu erzeugen in der Lage

wäre, ein Geist ausgelöst wird. Hätten wir blos die niederen Formprinzipien zu erklären, so kämen wir gar nicht auf den Gedanken, das Formprinzip in einen abstrakten Geist zu verlegen, es würde genügen, etwa eine von Gott hervorgerufene blinde dynamische Kraft zu setzen. Da aber die niederen Formen in einen Geist als ihre höchste Spitze auslaufen, so führt uns das auf den Gedanken, das Formprinzip überhaupt in einen Geist zu verlegen. Und zwar macht sich die Notwendigkeit eines real existierenden geistigen Formprinzips geltend, wenn wir auf die Frage der Identität und der Individuation in den Wesen der Kategorieensubstanz eingehen; es ist dies das uns aus der Diskussion der Ideenlehre und der Metaphysik des Aristoteles bekannte Problem von dem Einen und dem Vielen (ἓν καὶ πολλά). Die Bewegung der Himmelssphäre verursacht die Bewegung in der Kategorieensubstanz und liefert so das Individuationsprinzip. Wäre nun mehr als ein reales Form-Individuum für jede Art, so würde die Aehnlichkeit der Individuen einer und derselben Art ebenso unfasslich sein, wie die akzidentelle Individuation unerfasslich wäre, wenn wir dem realen Form-Individuum allein die Ursache des Werdens zueignen wollten, ohne auch die individualisierende Kraft in der von der Bewegung der Sphäre erzeugten Bewegungskapazität der Materie der Kategorieensubstanz anzuerkennen. So sind wir beim Tätigen Verstande als dem geistigen Ort aller Formprinzipien im Sinne der peripatetischen Ideenlehre angelangt. Von hier aus ist es Ibn Daud nicht schwer, aus der Zahl und der Bewegungsart der Sphären die Richtigkeit der Sphärentheorie der arabischen Peripatetiker, mit Ausnahme der ausdrücklich abgelehnten Emanation der Körperlichkeit der Sphären aus dem Geiste, in der bekannten Deduktion nachzuweisen, wobei eben Ibn Daud auf das in dieser Theorie formulierte Kriterium der Göttlichkeit und das Individuationsprinzip innerhalb der abstrakten geistigen Wesen, das wir bereits oben zur Genüge erörtert haben, meritorisch eingeht.

Die Deduktion aus der Anzahl der Sphären und deren Bewegungen würde, konsequent durchgeführt, die Annahme ergeben, dass es keine abstrakten Geister, also auch keine Engel ausser den Sphärengeistern gibt. Und in der der Sphärentheorie gewidmeten Hauptpartie herrscht auch im Allgemeinen diese Anschauung. Allein verschiedene Momente vereinigten sich, um Ibn Daud in diesem Punkte von seiner ursprünglichen Richtung abzulenken: Wie man die Neigung Ibn Dauds zur Berücksichtigung

einzelner Momente aus jenen Lehren Aristoteles, welche wir als die Anschauung der Physik erkannt haben, zum Teile auf seine Beschäftigung mit Saadja, dem einzigen jüdischen Philosophen, dessen er lobend mit Namen erwähnt, zurückführen könnte, so merken wir überhaupt den Einfluss Saadjas in der hier in Betracht kommenden Frage (über den sonstigen Einfluss Saadja auf die Komposition des Werkes in der Attributenlehre). Man findet bei Ibn Daud sogar Elemente aus der Urluft-Theorie Saadjas, allerdings in einer Weise verarbeitet, dass sie die prinzipiellen Differenzen nur wenig berühren. Auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die in der Deduktion der Sphärentheorie bei Ibn Daud eine so grosse Rolle spielt, durchbricht den Zusammenhang zwischen den abstrakten geistigen Wesen und den Sphären. Die Seele des Menschen, so lehrt Ibn Daud unter dem Einflusse Philos, wie Saadjas, erreicht nach dem Tode, die Stufe der Engel. Damit ist der Begriff Engel von dem der Sphären, mit welchem er in der konsequent durchgeführten peripatetischen Sphärentheorie verbunden ist, losgelöst und beweglich geworden. Den stärksten Einfluss in dieser Richtung jedoch übten auf Ibn Daud die Schriften Philos aus. In der Attributenlehre werden wir sehen, dass gewisse Anzeichen dafür sprechen, dass sich bei Ibn Daud fast während der Arbeit an seiner philosophischen Schrift eine Wandlung der Anschauung in die Gedankenrichtung Philos vollzieht. Wir werden sehen, dass uns Ibn Daud eigentlich eine doppelte Orientierung im Verhältnisse der heiligen Schrift zur philosophischen Konzeption der Attributenlehre liefert. Das gilt aber auch von der Engelfrage: Innerhalb der zweiten Orientierung in der Attributenfrage vollzieht sich auch eine Verschiebung der Stellungnahme in der Engelfrage. In den die Sphärentheorie vorbereitenden Partieen der Schrift und in dieser selbst bilden die Naturformen und die abstrakten Sphärengeister eine streng determinierte Stufenleiter. Jede organisierte Naturform, auch die der Pflanze, stellt bereits ein mit vollständiger Eigenkraft ausgestattetes geistiges Prinzip dar, aber nur so, dass es von einem geistigen Prinzip, dem Form-Individuum im Tätigen Verstande hervorgerufen wird, ohne deshalb im Körper der Pflanze, oder auch der höheren Tiere, als geistige Substanz zu erscheinen. Die niederen Naturformen sind Kräfte, welche vom geistigen Prinzip im Tätigen Verstande auf jeden entsprechend disponierten Stoff emaniert werden. Es vollzieht sich das gleichsam nach einem Naturgesetz: Ueberall, wo eine bestimmte

Disposition des Stoffes eintritt, so betont Ibn Daud wiederholt den Grundgedanken der Philosophie Hallewis benutzend, muss die entsprechende Emanation der Kraft eintreten und den betreffenden Stoff aus einem niederen in einen höheren Bereich der Natur erheben. Das geistige Prinzip als solches erscheint nur in dem höchsten Bereiche der Natur, im Menschen, dessen Seele (unter bestimmten Voraussetzungen) nach dem Untergang des Leibes mit den Sphärengeistern sich vereinigt. Die gesonderte Existenz der Seele bedeutet schon eine teilweise Durchbrechung der geschlossenen Kette, aber immerhin kann man durch den Gedanken von der ungeteilten Existenz einer Vielheit von Geistern in dem Tätigen Verstande die unterbrochene Ordnung in der Stufenreihe Formen-Engel wiederherstellen: Die Seele des Menschen bildet den Uebergang von der Naturkraft, welche ihre Wurzel in dem geistigen Formprinzip im Tätigen Verstande hat, und dem geistigen Formprinzip selbst. Der Tätige Verstand als der geistige Ort aller geistigen Formprinzipien bildet dann den Uebergang zu den höheren Sphärengeistern, die ja ebenfalls Formen (der Sphären und Sterne) sind. Diese strenge Ordnung erscheint in der zweiten Orientierung durchbrochen. Der Engel, „der Zweite“, der in der heiligen Schrift oft mit dem Namen Gottes, dem Tetragrammaton, bezeichnet wird, wie Ibn Daud in der selben Weise und aus denselben Schriftversen, wie Philo, beweist; ferner die Engel, „die Zweiten“, die nicht nur, wie Ibn Daud einmal sagt, die anderen, kleineren Dinge ausser Himmel und Erde, sondern auch, wie er es ein anderes Mal zulässt, Himmel und Erde geschaffen haben, fügen sich schlecht in die Ordnung der Sphärentheorie. Besonders aber ist dies bei jenen Engeln der Fall, denen die Aufgabe zufällt, das Embryo zu bilden und ihm bestimmte Eigenschaften einzuprägen. Von diesen Engeln sagt Ibn Daud ausdrücklich, dass sie ausserhalb der Ordnung der formspendenden Sphärengeister stehen. Die Neigung zu den Lehren der Astrologie, welche sich bei Ibn Daud auch in der Entwickelung der Sphärentheorie an jener Stelle zeigt, wo er, wie bereits erwähnt, von apokryphen neuplatonischen (vielleicht harrânisch-sabeischen) Quellen abhängig zu sein scheint, tritt in der zweiten Orientierung in voller Entfaltung auf. Verschiedenen Bibelstellen und agadischen Aeusserungen zuliebe durchbricht Ibn Daud seine im Rahmen der Sphärentheorie festgefügte „Ordnung des Universums“, welche bei ihm den Rang eines Dogmas einnimmt, und lässt die Existenz geistiger Wesen zu, die zu gar keinem Körper im Verhältnisse der Form stehen.

Ibn Daud entgeht dieser Sachverhalt durchaus nicht, und manche Wendungen deuten auf den Versuch hin, die Inkonsequenz irgendwie zu mildern. Wir dürfen aber diesen Versuch als gescheitert betrachten. Wir werden bald sehen, dass Maimuni an diesem Punkte den Hebel seiner scharfen Kritik angesetzt und aus der Polemik gegen die Existenz rein geistiger Wesen, denen der Beziehungsbegriff: Form fehlt, heraus das Grundprinzip seiner Philosophie in der Richtung auf die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts konzipiert hat[1]).

---

[1]) ER., Einleitung, S. 3, in der Darlegung der Disposition seines Werkes rückt ID. den Grundsatz von der Existenz abstrakter geistiger Wesen in einer festen, in der Sphärentheorie begründeten Rangordnung in den Mittelpunkt seines Systems und stellt ihn sofort unter den psychologischen Gesichtspunkt: Zur Lösung des Problems der Willensfreiheit, welches JD. als das Hauptziel seines Systems hinstellt (s. darüber in der Attributenlehre), muss zuerst das Gottproblem behandelt werden, dann: ולא יתאמת זה עד שנניח תחלה, שיש במציאות עצמים בלתי גשמיים, יקָראו מלאכים . . . ולא יתאמת זה אלא מצד תנועת השמים . . . ורצוננו לבאר, שלמלאכים מדרגות, ולא יתאמת לנו זה עד שנבאר במופת, שהתחלת תנועת נפש איננה התחלת תנועת גשם . . . . Die Notwendigkeit der Existenz abstrakter geistiger Wesen betont JD. noch S. 8.23—24 im Zusammenhange mit dem Nachweis der Rangordnung im ganzen Reiche der Naturformen, deren Spitze die Seele des Menschen ist, in welcher das Werden der Kategorieensubstanz in der Auslösung der geistigen Substanz sein Ziel erreicht: וראוי, שיתאמת, שהמכוון האחרון בבריאת הגשמים, אשר בעולם הטבע, אמנם היה, בעבור שיזוקק מעולם ההויה וההפסד, אשר כל האישים שבו נפסדים, עצמים בלתי גשמיים, נשמרים מן ההפסד, והיא הנפש האנושית . . . והחשוב מזה המין הוא היותר טוב שבו, ותשתתף מדרגתו למדרגת המלאכים . . . So fügt sich die in der Kategorieensubstanz entstehende geistige Substanz in die Rangordnung (aber man merkt schon hier, dass dies eine Lockerung der festen Ordnung bedeutet), ein Gedanke auf den JD. noch oft zurückkommt: S 32—33, 40, 45, 84—85, 91—92, 94, 97 u. Ferner S. 47, 53 u. 68, wo der Gedanke von der Notwendigkeit der Existenz geistiger Wesen, welche an keiner Hyle haften, in Kombination mit dem Kriterium als der Kern der Sphärentheorie betont wird. Aus diesem Gesichtspunkte gehören diese Stellen in den weiteren Zusammenhang, der durch die zentrale Stellung der Sphärentheorie im System Ibn Dauds gegeben ist: S. 12, gelegentlich des Nachweises, dass die eben entwickelte Lehre von Materie und Form auch in der heiligen Schrift angedeutet ist, gibt ID., um seine Lehre von der Form ins rechte Licht zu rücken, einen kurzen Abriss der peripatetischen Sphärentheorie, die er meritorisch erst in II, 4,3, auf welche Stelle er hier verweist, zu entwickeln hat, ferner S. 20 unter Betonung des psychologischen Gesichtspunkts: die Substanziierung der Seele durch das Fortschreiten in der Erkenntnis ist der letzte Beweisgrund für die Existenz

---

der Engel, der abstrakten Geister, womit auf das Resultat des Beweises für die geistige Substanzialität der Seele S. 23 angespielt wird; unter demselben Gesichtspunkte S. 32, 36—37, wo ID., gegen die Ansicht Abr. i. E., abstrakte Geister könnten sich voneinander durch ein Formmoment unterscheiden, Stellung nimmt (41 - 43, der Beweis, dass die Himmelskörper beseelt und vernunftbegabt sind, ist eigentlich ein Teil der Sphärentheorie (s. Maimuni) und wird ebenfalls unter dem psychologischen Gesichtspunkte geführt); S. 47—57, Attributenlehre, tritt das Kriterium besonders in den Vordergrund, am Klarsten formuliert, S. 50: ואם היה השני מחוייב המציאות בתכלית הפשיטות כראשון . . לא יהיה לו דבר ישתנה מן הראשון, ויהיה הוא הוא... In der eigentlichen Darstellung der Sphärentheorie, II, 4, S. 57—69, wird im ersten Kapitel, S. 57—58, der Beweis für das Dasein der Engel, wie schon oben, aus der Substanziierung der Seele durch die fortschreitende Erkenntnis geführt. Aber auch im zweiten Kapitel, S. 58—62, wo der Beweis eigentlich aus der Bewegung der Sphäre zu führen ist, gibt zuletzt der erkenntnistheoretisch-psychologische Gesichtspunkt den Ausschlag; S. 60: ואם רצינו לחביא מופת על מציאות אלה העצמים השכליים מצד תנועת השמים מופת אמתי, הכרחי, היינו עושים זה, אמנם יתכן לנו על דרך היותנו אוהבים להרחיקו, ונעזוב אותו למי שירצה ללכת בו, ונלך דרך הישר ונאמר: כי אנחנו כבר ביארנו במופת מציאות עצם שכלי נפרד נפרד מדרגתו מן הנפשות האנושיות . . Damit ist Alles wieder auf den unter dem psychologischen Gesichtspunkte bewiesenen שכל הפועל gestellt: Ebenso wie die erkenntnistheoretische Bewegung der menschlichen Seele auf den Tätigen Verstand, so ist die örtliche Bewegung der Sphäre auf separate Geister zurückzuführen, zu denen sich die Seelen der Sphären hinsehnen und dadurch die Kreisbewegung ausführen; und auch die Anzahl der separaten Geister dem hartnäckigen Leugner gegenüber beweist Ibn Daud aus der Verschiedenheit der Bewegungen der verschiedenen Himmelssphären, welche er mit der Verschiedenheit der erkenntnistheoretischen Bewegung bei den verschiedenen, in den verschiedenen Stadien der Substanziierung begriffenen Seelen vergleicht. Das Vergleichsmoment ist hier nicht recht klar, der Gedankengang scheint folgender zu sein: Wie die verschiedenen Körper der Menschen vom Tätigen Verstande verschiedene Seelen, so müssen die verschiedenen Himmelskörper von Gott verschiedene separate Geister erhalten haben. Daraus folgt, dass die Anzahl der separaten Geister der Anzahl der Himmelskörper gleicht. – Das dritte Kapitel stellt die eigentliche Sphärentheorie dar. Der sachliche Inhalt ist in der Darstellung gegeben. Hier soll noch besonders darauf hingewiesen werden, dass JD. die Lehre der arabischen Peripatetiker von der Emanation der Körperlichkeit, auf die er wiederholt, S. 12. 42. 64. 65, zurückkommt, zum Schlusse seiner Darlegung ablehnt, S. 60: אמנם אנחנו מסופקים בכל מה שאמרו בסבות זה הסדר, כאמרם, שהיוצא תחלה יציאה ראשונה מן הראשון האמיתי ית' וית' . . . חויב ממה שישכיל מן הראשון יציאת שכל שני ממנו, ומה שישכיל מעצמותו יציאת הגלגל הישר ממנו, ומה שישכיל מן היחס יציאת עצם הוא כמו נפש לגלגל הישר, והשתלשלותם כן עד השכל, אשר קראוהו פועל, ואנחנו לא נבין עד עתה היות אלה המאמרים מופתיים, ואין אצלנו, שיהיה לשכל האדם צד יוכל לתת בו מופת על מאמרים

כאלה, כמו שהבננו דבריהם בסבות מציאות הבעלי חיים [ו]הצמחים מבוארים במופת, ואולי זולתנו יבין זה . . . Die Opposition Ibn Dauds bezieht sich in erster Reihe auf die Emanation der Körperlichkeit, die er ablehnt, im Anschlusse hieran aber auch auf die Deduktion der arabischen Peripatetiker, die mit dieser Lehre zusammenhängt. Er erkennt zunächst nur die Emanation der Form auf die Naturreiche der Kategorieensubstanz an und von hier aus die des abstrakten Geistes in dem Sinne, wie er es verstanden hat, das heisst, in seiner Modifikation des Beweises: Die chemische Mischung genügt nicht (S. 20. 21—23. 26. 29. 31. 32. 36. 42. 69. 86), um die Organisation zu erklären. Der chemischen Mischung kommt nur die Bedeutung einer veranlassenden Ursache zu; wo diese die Disposition herbeigeführt hat, da muss die entsprechende Form erscheinen, es gibt hierin, sagt ID. in der Ausdrucksweise Hallewis, keinen Geiz vor Gott (s. zum Gesichtspunkte der Disposition bei ID. S. 23ff. 36—37, besonders S. 44. 46. 60 u. 99; auch S. 93—94. 103 u.). Das Formprinzip aber muss aus einer geistigen Quelle emanieren. Dafür spricht die Auslösung des Geistes aus dem Werden der Kategorieensubstanz. Damit ist der psychologische Gesichtspunkt erreicht, unter den ID., abweichend von den arab. Peripatetikern, den Beweis für die Emanation des geistigen Prinzips, auch für die der Sphärengeister, gestellt hat. — Guttmann: Die Religionsphilosophie d. A. i. D., S. 150—153 A., 162—164 A. u. 184—88 A., hat es wahrscheinlich gemacht, dass ID. hier unter העם jene Ansichten zitiert, welche er aus sabeischen Quellen schöpft. Aber es muss bemerkt werden, erstens, dass ID. unter העם jedenfalls auch die arabischen Peripatetiker versteht, wie S. 37, wo er die Lehre von dem vierfachen Verstande, und S. 58, wo er die Lehre vom Tätigen Verstande im Namen von העם zitiert, an letzterer Stelle auch bald הפילוסופים statt העם sagt. Würde es sich somit, zweitens, wie G. S. 155 annimmt, nur um die Lehre vom Form-Individuum im Tätigen Verstande handeln, so hätten wir es gar nicht nötig, exotische Quellen zu suchen, da diese Lehre, wie wir in der Einleitung gesehen haben, von Al-Farâbî und Ibn Sînâ (auch im Auszuge bei Schahrastâni) entwickelt wird. Aus den apokryphen Quellen schöpft ID. die Deduktion unter dem Gesichtspunkte des Problems des Individuationsprinzips, was seinem allgemeinen psychologischen Gesichtspunkte besser entspricht. Jener Gesichtspunkt ist, wie wir wissen, bei Aristoteles der herrschende, und ID. erwähnt ihn nur deshalb im Namen des „Volkes“, weil er ihn bei ihm in Verbindung mit der Sphärentheorie gefunden hat. Die Quellenfrage hat also für den eigentlichen Kern der Fragen, um die es sich hier handelt, durchaus nicht die Bedeutung, welche ihr G. zuschreibt. Wenn aber G. die Sache so darstellt, als ob ID. zu der Lehre vom Formprinzip im Tätigen Verstande keine Stellung nehmen will, so entspricht das, selbst in der nachträglich, S. 159, gemilderten Fassung (ID. habe „die Richtigkeit der . . . . allgemeinen Gesichtspunkte nicht bestreiten wollen“), der äusserst mangelhaften Orientierung G. in der prinzipiellen Stellung der Philosophie ID im Allgemeinen und in der Tendenz unserer Partie im Besonderen. Es herrscht bei G. vollständiges Dunkel darüber, was die Sphärentheorie im System ID. bedeutet, in welchen Punkten er sich den arabischen Peripatetikern anschliesst und in welchen er von ihnen abweicht. Wir haben dies in der Darstellung zur Genüge erläutert. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Emanation

des Formprinzips die Grundlage bedeutet, welche sich ID. aus der Sphärentheorie aneignet. Diese Lehre durchzieht das ganze System, s. S. 9. 14. 15, bes. S. 20. 37. 42, ferner S. 23. 32. 36. 44. 46. 86. 91 u. Aber auch dass er sich speziell der Lehre vom Form-Individuum im Tätigen Verstande anschliesst, kann nicht bezweifelt werden. Das ergibt sich, wie dargelegt, aus zahlreichen entscheidenden Stellen, besonders aber in unserer Partie, S. 66–67: . . . הנה הנותן לעולם סדרו ית' וית' השפיע נתינת הצורות אל עצם שכלי לא יתנועע ולא ישתנה, וישפע ממנו מה שלא ישתנה ולא יתנועע, רצוני הצורה, כי צורת האדם כל ימי עולם הוא צורת אדם אחת, כפתוח האחד בחותם, שיחתמו בו בשעה חותמות לא יספרו, וכן שאר המינים . . . אכן היותם בשכל הנבדל נפשטות, יחויב הגעתם בחומר . . . . וזהו קצור מה שזכרו העם בסדר המציאות . . . . אמנם מה שאמרו בסבות מציאות הצמחים והבעלי חיים . . . ואחדות צורת כל מין מהם, שהם מהתחלה שכלית אחת, זה כלו ממה שלא תכחישהו התורה, והמופתים, הנעשים בו אמתיים . . . Auch aus der im Zitate übergangenen Polemik gegen die Annahme Gabirols, dass der psychologische Gesichtspunkt zur Lehre der Analogie und zur Setzung einer Vielheit von Form-Individuen in der intelligiblen Substanz führt, besagt klar, dass ID. hier auf die Einheit des Form-Individuums den Ton legt. Der Erkenntnisprozess des Menschen (von dem aus, wie wir sehen werden, Gabirol seine Lehre gewinnt), sagt ID., weist nur darauf hin, dass der Mensch ein Mikrokosmos ist, da er in sich Alles aus dem Bereiche der Kategorieensubstanz enthält und in der Erfassung der intelligiblen Formen auch den separaten Geistern gleicht, nicht aber auch, dass eine jede (in der Welt befindliche und) vom menschlichen Verstande erkannte Form auch im Tätigen Verstande als besonderes Form-Individuum existiert. Das ist der Sinn des Satzes S. 67 (im Zusammenhange unseres letzten Zitats): . . והיותם בזה העצם נרשמות נפשטות מחומר, רצוני בשכל האנושי, לא יחייב יותר מהדמות השכל האנושי בשכלים הנבדלים, ויהיה האדם קצור המציאות כלו . .; man achte auf den Unterschied zwischen dem einfachen נפשטות beim Tätigen Verstande und dem נרשמות נפשטות מחומר beim menschlichen Verstande, das Erstere bedeutet abstrakte geistige Existenz, das Letztere logische Abstraktion! Vgl. noch dazu S. 37 u. 87 (über die Frage, ob ID. Gab. hier richtig interpretiert, wird in der Darstellung des Systems Gabirols gesprochen werden). Wenn ID. S. 10 sagt, dass die Gattungen und die Arten keine Existenz ausserhalb des Verstandes haben, oder dass die meisten Formen, das heisst, alle ausser der Seele des Menschen vergänglich sind, S. 11. 23–24 u., so will er damit nur sagen, dass kein Wesen mit allen Merkmalen der Gattung oder der Art existiert, und dass nur die Form des Menschen allein einer Vervielfältigung der Individuen als besonderer geistiger Prinzipien fähig ist. —

Soweit das konsequente System Ibn Dauds. Danach gibt es keine geistigen Wesen ohne Formbeziehung. In der in der Attributenlehre näher zu beleuchtenden zweiten Orientierung, S. 81–93 (deren Existenz, nebenbei bemerkt, aus der Disposition in der Einleitung für sich kaum zu erraten

4. Maimuni verdanken wir die Disposition der Probleme dieses Kapitels. Er ist auch der Einzige, der eine vollständige zusammenhängende Darstellung der Sphärentheorie liefert. Während wir bei allen bisher behandelten Philosophen, selbst bei Ibn Daud, der die Sphärentheorie in der Hauptsache in einer zusammenhängenden Partie behandelt, die Elemente für die Darstellung ihrer einschlägigen Ansichten aus zerstreuten Stellen in ihren Hauptwerken zusammentragen mussten, können wir bei Maimuni im Ganzen dessen eigener Darstellung folgen. Ja, wie in so manchen anderen entscheidenden Fragen, war es auch hier Maimuni, an dessen Darstellung wir uns über Stellung und Umfang des Problems orientiert haben. Und ein Blick auf den in diesem Kapitel zurückgelegten Weg wird uns bald darauf aufmerksam werden lassen, dass je näher wir an Maimuni kommen, desto mehr konzentriert ist die Behandlung der hierhergehörigen Fragen. Diese äussere literarische Erscheinung entspricht aber der viel wichtigeren Tatsache, dass jene Momente, welche aus der Diskussion dieses Problems heraus auf den Entwickelungsgang der jüdischen Philosophie entscheidend eingewirkt haben, sich immer enger aneinander schlossen, um, aus den verschiedensten Richtungen kommend, in einen einzigen zentralen Punkt einzumünden und als der Zenithgedanke zu erscheinen, den Maimuni seinem System zugrunde legte und auf dessen Gewinnung er seine

wäre), ist die Wendung unverkennbar. S. 82 will ID. von der Ansicht der Philosophen absehen: ... אם השלכנו דעות הפילוסופים בכלל. Die im System zeitlose Schöpfung wird hier S. 86 unter Gott und die Engel geteilt (man denke an **Ezechiel**!), Himmel und Erde gehen unmittelbar vom „Ersten“ aus, die anderen Dinge von den „Zweiten“, S. 88 wird aber dennoch erwogen, ob nicht auch Himmel und Erde nur unmittelbare Schöpfungen sind. S. 86 wird von ממונים עושים תכונות מה בנפשות הבעלי חיים gesprochen, und dann: ושני אלה הממונים החרוצים יתמנו על השארות המינים, מוסף על ממונים אחרים נותני הצורות מן מלאכים יניעו השמים ... Das Bestreben, den Widerspruch zu glätten, nimmt man wahr, wenn man die Stellen S. 68—69. 73. 82. 86. 89. 97 u. 103, besonders aber S. 73 und S. 89 miteinander vergleicht. Dass ID., ebenso wie **Abr. ibn Esra** (s. Krochmal, MNH. S. 285 f.), von **Philo** abhängig ist, geht aus einem Vergleich der Ausführungen und der zitierten Bibelverse in ER. S. 83 f. mit den gleichen Ausführungen bei Nahâwendi hervor, von dem wir jetzt wissen, dass er aus den Werken Philos geschöpft hat, vgl. REJ. t. L. No. 99, Jan.-Mars 1905, S. 11 ff. und Schahrast. S. 170, Hb. I, S. 256, und unsere **Einleitung** S. 133 und 144. Jetzt sehen wir, dass ID. in der Identifizierung der Engel der heiligen Schrift mit den Sphärengeistern nicht nur nicht am Konsequentesten, wie **Bacher** meint (s. oben S. 144), sondern **durchaus inkonsequent** ist. Wir kommen auf diese Frage bald, gelegentlich der **Polemik Maimunis**, zurück. —

ganze Polemik zuspitzte. In seiner ganzen Bedeutung werden wir diesen Gedanken erst in der Attributenlehre (die ja Maimuni zuerst darstellt) würdigen können, doch werden wir sehen, dass die Sphärentheorie den geschichtlichen Ursprung dieses Gedankens bedeutet:

Wie bereits oben erwähnt behandelt Maimuni das vierte Postulat, die Frage der Schöpfung, im Zusammenhange mit der Sphärentheorie, sodass er auf diese zum Schlusse seiner Beweisführung für die freiwillige Schöpfung noch einmal zurückkommt (II, 21.22). Es entspricht dies der zentralen Bedeutung der Sphärentheorie, dass Maimuni seine Auseinandersetzung mit Aristoteles und den arabischen Aristotelikern in der entscheidenden prinzipiellen Frage der Weltnotwendigkeit auf dem Boden dieser Theorie durchführt. Wir aber wollen hier nur den positiven Teil der Sphärentheorie im System Maimunis zur Darstellung bringen, das heisst, nur jenen Teil, in welchem Maimuni diese Theorie in seiner eigenen Konzeption vorträgt (II, 2—12). Um aber die Berechtigung unserer (von der gangbaren Interpretation abweichenden) Auffassung zu erweisen, dass Maimuni hier eine nur ihm eigene Konzeption der Sphärentheorie vorträgt, und zwar eine solche, in der wir, wie bereits wiederholt angedeutet, eine Zusammenfassung verschiedener, aus der vorhergehenden Entwickelung resultierender Momente zu erblicken haben, wollen wir sofort mit der eigentlichen meritorischen Darstellung (Kap. 4) beginnen und dasjenige, was uns in den kurzen einleitenden Bemerkungen Maimunis (Kapp. 2 u. 3), ausser dem bereits Mitgeteilten, noch interessiert, an geeigneter Stelle nachtragen:

Der Beweis dafür, dass die Sphären lebendige mit Seele und Vernunft begabte Wesen sind, ergibt vier Bewegungsursachen (Maimuni hebt später, Kap. 10, diese Zahl hervor): Die Kreisbewegung kann unmöglich als eine Bewegung „nach der Natur“ (wie Aristoteles die zwei Bewegungsrichtungen: nach Oben und nach Unten zu nennen pflegt), als Folge der Kreisform allein, aufgefasst werden. Sie spricht vielmehr dafür, dass der Sphäre ein Prinzip innewohnt, das wir, entsprechend dem Bewegungsprinzip in den Lebewesen, Seele nennen können. Diese beiden Ursachen genügen jedoch noch nicht, um die Kreisbewegung zu erklären. Denn eine Bewegung überhaupt kommt nur aus zwei Motiven zustande, entweder zur Befriedigung irgend eines natürlichen Verlangens in positivem (Lust) oder negativem Verstande (Fernhaltung von Un-

lust), oder aber infolge einer abstrakten Vorstellung. Das erste Motiv ist bei der Sphärenbewegung ausgeschlossen, wir müssen also das zweite setzen, das heisst, einer jeden Sphäre einen ihr innewohnenden Geist (dritte Ursache) zueignen. Die Vorstellung von irgend einem Wesen reicht aber ebenfalls noch nicht hin, um die Bewegung zu erzeugen, dazu gehört noch die Sehnsucht nach dem vorgestellten Wesen, wir müssen also ein Wesen setzen, nach dem sich der (aus Seele und Vernunft zusammengesetzte der Sphäre immanente) Geist sehnt, und das ist (für die oberste Sphäre) Gott. Die Sehnsucht nach dem einfachsten Wesen erzeugt die einfachste körperliche Bewegung, die Kreisbewegung. Auf Grund dieser Beweisführung und der Tatsache, dass die Bewegungen der einzelnen Sphären untereinander, trotz der Gemeinsamkeit der Kreisbewegung, vielfach verschieden sind, gelangte Aristoteles zur Annahme, dass es so viele abstrakte Geister, wie Sphären (und Hilfssphären) gibt. Die neueren Philosophen (die arabischen Aristoteliker) jedoch, die ausser der Umfassungssphäre nur jene Sphären zählten, die Sterne tragen, die Fixsternensphäre und die sieben Planetensphären, nehmen neun Sphärengeister und als Zehnten den Tätigen Verstand an, auf welch Letzteren die Tatsache hinweist, dass unser Verstand aus der Potenz in die Aktualität übergeht, sowie dass überhaupt in den Dingen, welche entstehen und vergehen, Formen erscheinen, die früher in ihrem Stoffe nur potenziell waren. Muss doch ein Jegliches, das aus der Potenz in Aktualität übergeht, notwendig von einem Anderen als es in die Aktualität übergeführt werden, und muss doch dasjenige, was in die Aktualität bewegt, von derselben Art sein, wie das Bewegte. [Damit wäre allerdings nur für die Seele des Menschen ein geistiges Prinzip als Beweger aus der Potenz in die Aktualität bewiesen. Das gilt aber auch für die anderen Naturformen]. Denn der Schreiner verfertigt nicht den Kasten in seiner Eigenschaft als Handwerker, sondern weil die Form des Kastens in seinem Verstande existiert, diese Form im Verstande ist es, welche die Kasten-Form dem Holze beibringt. Also auch die Kunstform geht auf ein geistiges Prinzip zurück. Ebenso aber ist auch ohne Zweifel der Spender der Form eine abstrakte Form und der Hervorbringer des Verstandes ein Verstand, und das ist der Tätige Verstand. So ist denn die Beziehung (יחס נסבב) des Tätigen Verstandes zu den Elementen und dem aus ihnen Zu-

sammengesetzten die Beziehung eines jeden jeder einzelnen Sphäre zukommenden Geistes zu eben dieser Sphäre, und die Beziehung des in uns befindlichen tätigen Verstandes, der aus der Emanation des Tätigen Verstandes fliesst, und mit dem wir den Tätigen Verstand erfassen, (ist) die Beziehung des einer jeden Sphäre innewohnenden Geistes, der der Emanation des Abstrakten entstammt, und durch welchen die Sphäre den Abstrakten erfasst und vorstellt, woraus die Sehnsucht, ihm ähnlich zu sein und die Bewegung folgen (zu eben diesem Abstrakten). Daraus ergibt sich Aristoteles auch das bereits erläuterte Moment, dass Gott die Dinge nicht durch Berührung schafft. So brennt er [um zunächst von Wirkungen auf die seienden Dinge zu sprechen] vermittels des Feuers, das Feuer bewegt sich vermittels der Bewegung der Sphäre, die Sphäre wieder bewegt sich vermittels eines abstrakten Geistes (sodass die Geister die Gott nahestehenden Engel sind, und sie sind es eben, durch welche die Sphären sich bewegen). Da aber bei abstrakten Geistern die Zahl (Vielheit) keineswegs auf einer Verschiedenheit in ihrem Wesen beruhen kann, da sie eben keine Körper sind, so ergibt sich nach ihm [eine Ausdehnung dessen, was wir oben von den Wirkungen sagten, dahin], dass Gott es ist, der den ersten Verstand hervorgerufen, welcher Verstand eben die erste Sphäre in der oben dargelegten Weise bewegt [die Wirkung bedeutet somit zugleich die Schöpfung], und der Verstand, der die zweite Sphäre bewegt [und also das Mittel einer Wirkung ist], hat seine Ursache und sein Prinzip im ersten Verstande und so fort, sodass der Verstand, der die uns nächste (die Mond-) Sphäre bewegt [und also ein Mittel zur Fortsetzung der Wirkung ist], die Ursache des Tätigen Verstandes und dessen Prinzip ist, und mit diesem (dem Tätigen Verstande) hört das Sein der abstrakten Geister auf, wie ja auch die Körper mit der obersten Sphäre beginnen und mit den vier Elementen und dem aus ihnen Zusammengesetzten ihr Ende erreichen [wenn die Körper aufhören, ist eben keine Wirkung, folglich auch keine weitere Schöpfung von abstrakten Geistern nötig]. Es ist (demnach) nicht einleuchtend, dass der Verstand, der die oberste Sphäre bewegt, das Notwendig-Seiende wäre: Denn da er mit den anderen abstrakten Geistern ein gemeinsames Moment hat, nämlich die Bewegung der Körper, und da sich ein jeder von dem anderen ebenfalls in einem Momente unterscheidet [nämlich indem er eine Wirkungs- und Seinsstufe unter ihm darstellt], so

hat ein Jeder von den zehn zwei Momente zu eigen, und ist es [da ihre Existenz eben an eine Wirkung geknüpft ist] nicht möglich, dass nicht eine erste Ursache für Alles da wäre. Das sind die Worte Aristoteles und seine Ansicht. Und seine Beweise für diese Dinge sind, soweit dies bei diesen Fragen möglich ist, in den Werken seiner Anhänger dargelegt worden. Das Resultat all seiner Ausführungen ist, dass alle Sphären lebendige, seelen- und vernunftbegabte Wesen sind, die ihre Prinzipien vorstellen und erfassen, ferner dass abstrakte, überhaupt keinem Körper innewohnende Geister existieren, die alle aus Gott emanieren und Mittelwesen zwischen Gott und all diesen Körpern sind. Und nun werde ich in den folgenden Kapiteln klarlegen, was in unserer Thora mit diesen Ansichten übereinstimmt, und was zu ihnen im Gegensatze steht.

Im Folgenden (Kap. 5 u. 6) weist Maimuni nach, dass auch die heilige Schrift und die Weisen die Beseeltheit der Himmelskörper lehren, und dass die Engel der Thora mit den abstrakten Sphärengeistern der Philosophen identisch sind. Freilich, die heilige Schrift und auch die Talmudisten bedienen sich oft des Wortes „Engel“ (Malakh) und denken dabei an eine Naturkraft. Und hier (Kap. 6) nimmt Maimuni Gelegenheit, gegen solche Aussprüche der Agada Stellung zu nehmen, welche auf der Ideenlehre beruhen[1]). Es entspricht dies der geschichtlichen Tatsache, dass auch Aristoteles seine Sphärentheorie aus der Polemik gegen die Ideenlehre gewinnt, wozu die folgende Entwickelung der Plotinischen und der peripatetischen Sphärentheorie aus der Kombination der Ideenlehre mit der Sphärentheorie Aristoteles ein Gegenstück bildet. Während jedoch bei Aristoteles in der Metaphysik die aus der Opposition gegen die Ideenlehre gewonnenen abstrakten Sphärengeister seinem Standpunkte von der realen Existenz eines den Dingen immanenten, aber abtrennbaren Formprinzips entspricht (S. 372), verbindet hier Maimuni, wie mehrfach angedeutet und bald näher auszuführen, die Lehre von der Existenz abstrakter Geister mit dem konsequenten Standpunkt der Physik, dass die Naturformen dy-

---

[1]) II, 6 (arab. p. 16—17): אמרו: כביכול אין הקב״ה עושה דבר עד שמסתכל בפמליא שלמעלה, ואתמה מאמרם: מסתכל, כי בזה הלשון בעצמו יאמר אפלטון: שהשם יעיין בעולם השכלים וישפיע ממנו המציאות... Hier tritt das Interesse der Ideenlehre an den abstrakten geistigen Wesen, auf welches wir oben (S. 537) hingewiesen haben, deutlich in die Erscheinung. —

namische Prinzipien oder „Naturen“ sind. Und zwar verbindet er die Darlegung dieses seines Standpunkts mit einer sichtlich gegen Ibn Daud gerichteten Polemik, der, wie oben ausgeführt, abstrakte Geister auch ausserhalb der Sphärenordnung zulässt: „Und wie gross ist doch die Verblendung der Unwissenheit! Wenn Du Einem von Jenen, welche von sich denken, sie seien die Weisen Israels, sagst, Gott sende seinen Engel, dass er eintrete in den Leib des Weibes, um dort das Embryo zu formen, so gefällt ihm das sehr, er nimmt das an und sieht darin eine besondere Machtentfaltung und Weisheit Gottes, wobei er zugleich auch glaubt, dass der Engel einen Körper von brennendem Feuer hat, dessen Dimension dem dritten Teile des Weltalls gleicht. Das Alles erscheint ihm bei Gott wohl möglich. Sagst Du ihm aber, Gott habe dem Samen eine formende Kraft eingepflanzt, welche Organisation und Gestaltung dieser Glieder bewirkt, und diese Kraft sei der Engel, oder (Du sagst ihm), alle Formen kommen von den Einwirkungen des Tätigen Verstandes, dass dieser also der Engel sei, ebenso dass er der Fürst der Welt sei, den die Weisen oft erwähnen, so flieht er diese Ansicht, weil er die Bedeutung dieser wahren Kraft und Machtentfaltung nicht einsieht, welche eben darin besteht, in einem Dinge sinnlich nicht wahrnehmbare wirkende Kräfte zu erzeugen.“ Gewiss fallen nicht alle hier aufgeführten falschen Ansichten Ibn Daud zur Last, aber die Vergleichung der prägnantesten Wendungen dieser Stelle mit den korrespondierenden Aeusserungen Ibn Dauds in der zweiten Orientierung stellt es ausser Zweifel, dass Maimuni sich hier gegen Ibn Daud richtet. Die Polemik betrifft wohl nur die miteinander immerhin zusammenhängenden Ansichten (und da zeigt sich die Brücke vom System Ibn Dauds zu dessen esoterischer Orientierung!), dass die Formen irgendwie reale Existenz hätten, und dass es Engel auch ausserhalb der Sphärenordnung gäbe. Die anderen vulgären Ansichten, welche Maimuni hier aufführt, sollen blos demonstrieren, zu welchen Konsequenzen man gelangt, wenn man derlei agadistische Sätze wörtlich auffasst, wobei es Maimuni allerdings auch auf die Bekämpfung der vulgären Anschauungen an sich ankommen mag[1]).

---

[1]) Man vergleiche die Worte Maimunis (ar. p. 17a): שהשם ישלח מלאכו, שיכנם בבטן האשה ויצייר שם העובר . . . . ., und den Gegensatz: שהשם יתעלה שם בזרע כח מצייר, יעשה תכונות אלו האברים ויתארם . . mit der ent-

Nach weiteren Belegen für seine Interpretation, dass die Naturkräfte oft Engel genannt werden, formuliert Maimuni, in Ausführung seiner oben (4 Schluss) angekündigten Absicht, die Differenz zwischen der Thora und Aristoteles in diesen Fragen: In der ganzen nach Aristoteles entwickelten Sphärentheorie gibt es nichts, was einen Gegensatz zu den Ansichten der Thora bildete. Nur eine Grunddifferenz gibt es (die aber nicht das entwickelte Weltbild an sich betrifft): Aristoteles hält das in der Sphärentheorie entwickelte Weltbild für ewig existent und (logisch) notwendig aus Gott folgend, wir aber glauben, dass das Alles geschaffen ist, dass Gott die abstrakten Geister erschaffen und der Sphäre die Kraft der Sehnsucht nach ihnen eingepflanzt, und dass er die (den Sphären immanenten) Geister und die Sphären erschaffen und ihnen die leitenden Kräfte eingepflanzt hat (6 Schluss). Diese Differenz, die, wie wir in der Attributenlehre sehen werden, eigentlich mit der Notwendigkeit erschöpft ist, macht aber die Orientierung nötig, dass die Weltordnung trotz der absoluten Freiheit Gottes fest und stabil ist: Der Unterschied zwischen den Sphären und abstrakten Geistern einerseits und den übrigen sinnlichen Kräften andererseits besteht darin, dass Letztere eine blinde Natur (טבע — טביעה) sind, welche ihre Wirkung nicht erkennen, während die Sphären und die geistigen Wesen ihre Wirkungen erkennen und mit freiem Willen ausführen. Nur darf man diese Willensfreiheit nicht so verstehen, wie etwa beim Menschen,

---

sprechenden Stelle bei ID., ER. S. 86: .. עד שיש לו ממונים עושים תכונות מה בנפשות הבעלי חיים, כי מה שיש בזכרים מהבעלי חיים מן החריצות לבא אל הנקבות, יחייב הגעת העוברים בבטן, וכאשר יצאו העוברים ימונה מן ממונים . . . ושני אלה הממונים החרוצים יתמנו על השארות המינים, מוסף על ממונים אחרים נותני הצורות מן מלאכים יניעו השמים . . .; gegen den letzten Satz bei ID. sind die Worte Maimunis gerichtet: אז שהצורות כולם מפעולות השכל הפועל, והוא המלאך, והוא שרו של עולם. Dass sich aber M. hier auch in der Frage des Fürsten der Welt gegen ID. wendet, dessen „Zweiter“ sich schlecht in die Sphärenordnung fügt, folgt auch daraus, dass M. die von ID. zu Gunsten dieser „Zweiten“ angeführten Schriftverse anders interpretiert. So I, 27: ואין ספק, כי יעקב נדר לאל, ולא למלאך, oder auch, dass in den betreffenden Versen von einem Propheten die Rede ist; s. I, 69 u. II, 34. — In Jesode hat-Thora II kommt der Zusammenhang zwischen Engeln und Sphären nicht recht zum Ausdrucke, aber abgesehen davon, dass M. hier eben kein philos. System vorträgt, erscheint dieser Zusammenhang in II, 7, III, 9, besonders IV, 6, deutlich genug betont. —

bei welchem der Wille sich auf veränderliche Dinge bezieht und daher wandelbar ist. Die Freiheit dieser Wesen besteht in ihrer steten Aktualität in der Ausführung der auf sie emanierten Kraft. Die stete Aktualität bedeutet auch die stete Vollkommenheit (7). Maimuni nimmt hier keine Rücksicht auf die Probleme, die er in diesen Sätzen berührt, hier handelt es sich ihm nur um die Ausführung des Gedankens, dass die Sphärentheorie mit der festen, in der konsequenten Lehre vom Metaxü gegebenen naturgesetzlichen Ordnung in engster Verbindung steht.

Nach einer kurzen Erörterung der Frage der Sphärenharmonie (Kap. 8) bereitet Maimuni (9) einen Ausschnitt aus jenem Fragenkomplex vor, der mit den grossen Geheimnissen seiner Schöpfungslehre in Verbindung steht, und dessen Erörterung im Zusammenhange der Sphärentheorie (in Kap. 10) eine interessante historische Orientierung nahelegt, auf die wir erst nach der Diskussion der eigentlichen Sphärentheorie Maimunis eingehen wollen, zu der noch Einiges, als vorbereitende Bemerkung zur Darstellung des Wesens der Emanation (Kap. 12), nachgetragen wird: Die eigentliche Sphärenordnung ist zwar oben im Sinne der arabischen Peripatetiker, welche neun Sphären und zehn abstrakte Geister zählen, konzipiert, jedoch hängt das Wesen eines abstrakten Geistes so unzertrennlich an dessen Wirksamkeit, an dessen Beziehung zu einem Sphärenkörper, oder (wie beim Tätigen Verstande) zum sublunarischen Körper, dass man auch umgekehrt (im Sinne der ursprünglichen Lehre Aristoteles) für jeden Himmelskörper einen abstrakten Geist annehmen müsse. Es ist also eine rein astronomische Frage, wie viele Sphären und Hilfssphären, oder Sterne man annimmt: Die Metaphysik stellt das allgemeine Prinzip auf: Einem jeden Himmelskörper, Sphäre oder Stern, entspricht ein abstrakter Geist. Die Zahl neun, beziehungsweise zehn (oder auch die in Kap. 10 getroffene Einteilung in vier verschiedene Klassen von Sphären) bildet nur den Umfassungsrahmen, in welchen alle Hilfssphären und Sterne mit den ihnen innewohnenden und zu ihnen gehörenden separaten Geistern so eingefügt werden müssen, dass die angenommene abgestufte Ordnung der geistigen Wesen dadurch keinerlei Unterbrechung oder Störung erfährt. Nach dieser Bemerkung gibt Maimuni, einen, im halachischen Hauptwerke formulierten und im vorigen Kapitel (10 Schluss) berührten Gedanken aufnehmend, folgende Zusammenfassung seiner Sphärentheorie:

Alle Wesen ausser Gott zerfallen in drei Teile: erstens die abstrakten Geister, zweitens die Sphärenkörper, die unwandelbaren Formen als Substrat dienen, das heisst, solchen Formen, die nicht von einem Substrat auf das andere übergehen, sondern stets an einem und demselben Substrat haften, sodass das Substrat selbst (der Sphärenkörper) keinerlei Veränderung in seinem Wesen unterworfen ist, und drittens die sublunarischen Körper, die dem Entstehen und Vergehen unterworfen und von einem einheitlichen (dem sublunarischen) Urstoff umfasst sind. Diese drei Klassen von Wesen bilden die Stufenleiter, in welcher die Emanation Gottes zur Erscheinung gelangt. Diese ergiesst sich auf die abstrakten Geister nach Massgabe ihrer Rangordnung. Von diesen emaniert das, was sie an Wohltaten und Licht empfangen haben, auf die Sphärenkörper, von welchen Kräfte und Wohltaten auf den dem Werden unterworfenen sublunarischen Stoff in dem reichen Masse sich ergiessen, in welchem sie (die Emanation) von ihren Prinzipien (Sphärengeistern) empfangen haben. Man würde aber den Gedanken der Abstufung schlecht erfassen, wenn man annehmen wollte, die höheren Wesen verdankten die auf sie emanierte Güte Gottes, und also auch ihre Existenz (die wir ja als die Begleiterscheinung der Wirksamkeit erkannt haben), den unteren, denen sie die Emanation vermitteln. Das würde dem von selbst einleuchtenden Satze widersprechen, dass der Zweck einer Sache höher steht, als diese Sache selbst. Vielmehr profitieren die unteren Wesen (hier benutzt Maimuni den bekannten neuplatonischen (Enn. VI, 9,9) Gedanken) vom Ueberflusse der Emanation, den die oberen Wesen über das Bedürfnis ihrer eigenen Existenz hinaus empfangen haben. So haben wir die Gestaltung der Emanation im Universum zu verstehen: Die von Gott, auf die Hervorbringung abstrakter geistiger Wesen gerichtete Emanation war so [von solchem Ueberflusse], dass von diesen Geistern eine weitere Schöpfungskraft in dem Masse emanierte, dass sie einander der Ordnung nach (die höheren die niederen) hervorbrachten, bis zum Tätigen Verstande, bei dem die Hervorbringung von abstrakten Geistern aufhörte. „Von jedem abstrakten Geist ferner emanierte ebenfalls eine gewisse Hervorbringung [die immanenten Sphärengeister, der Ordnung nach] bis die Sphären (in ihrer Ordnung) die Mondsphäre erreichen. Nach dieser [im Range] ist dieser (sublunarische), dem Entstehen und Vergehen unterworfene Körper, das heisst, der Urstoff und Alles, was aus ihm zusammengesetzt ist. Und von jeder Sphäre gelangen Kräfte an die (vier) Elemente, bis

ihre (die durch sie gehende) Emanation an der Grenze des Entstehens und Vergehens (ihre Wirksamkeit) vollendet. Und wir haben bereits (Kap. 6 Schluss) erklärt, dass alle diese Dinge nichts von dem negieren, was unsere Propheten und die Weisen unserer Lehre erwähnt haben.“ Vielmehr sind all diese Lehren altjüdischen Ursprungs, nur gerieten sie infolge des vielen Ungemachs, das über unser Volk kam, ebenso wie die verloren gegangenen Werke, die sie enthielten, in Vergessenheit, sodass sie dann zu uns erst durch Vermittelung der anderen Nationen wiedergelangt sind. „Und da wir (in der philosophischen Bildung) in der Weise (Fassung) der unwissenden (heidnischen, jedenfalls nichtjüdischen) Ansichten erzogen worden sind, so schienen diese philosophischen Ansichten unserer Lehre so fremd zu sein, wie sie (in Wahrheit) den Ansichten der unwissenden Völker (von denen durchsetzt wir sie kennen gelernt haben) fremd sind. In Wahrheit jedoch ist es nicht so (Kap. 11, zweite Hälfte).

Zum tieferen Verständnis der in den Grundzügen eben mitgeteilten Sphärentheorie Maimunis ist vor Allem die Orientierung darüber nötig, was Maimuni aus der Deduktion der arabischen Peripatetiker weggelassen hat. Und sofort werden wir gewahr, dass es hauptsächlich zwei Grundbestimmungen sind, die Maimuni ausgeschaltet hat: die Emanation der Körperlichkeit und die Lehre von der Zusammensetzung der abstrakten Geister aus notwendigem und möglichem Sein. Man könnte das als einen Mangel an historischer Treue in der Relation fremder Ansichten ansehen. Maimuni deduziert die Sphärentheorie im Namen Aristoteles, der arabischen Peripatetiker und der sonstigen Kommentatoren Aristoteles, dazu gehörten aber in erster Reihe gerade die weggelassenen Bestimmungen. Allein wenn man näher zusieht (und wir haben das in unserer Darstellung deutlich genug hervortreten lassen), hat Maimuni sein Verfahren gerechtfertigt, indem er die Methode angibt, nach welcher er bei der Konzeption der Sphärentheorie verfährt: In den einleitenden Bemerkungen (Kap. 3 Schluss) sagt Maimuni, dass er aus den Ansichten und Beweisen des Aristoteles nach Alexander Aphrodisias (und anderen Kommentatoren) dasjenige auswählen wird, was mit den Ansichten der Thora im Einklange steht. Dazu stimmt auf den ersten Blick nicht recht, was Maimuni am Ende der Deduktion (4 Schluss) sagt: er wolle

nunmehr erläutern, was von dem hier Vorgetragenen mit der Thora übereinstimmt, und was zu ihr im Widerspruche steht. Wollte er doch in seine Deduktion überhaupt nur das aufnehmen, was mit der Thora im Einklange steht! Achtet man aber genau auf die Worte Maimunis am Schlusse des Nachweises, dass die Sphärentheorie sich auch in der heiligen Schrift und in der talmudischen Literatur angedeutet findet (6 Schluss), so ist es klar, dass die fragliche Stelle (4 Schluss) nicht so zu verstehen ist, als ob es in der von Maimuni konzipierten Theorie oder in der Deduktion derselben irgend etwas gäbe, was der Thora widerspräche, sondern dahin, dass er nunmehr sagen wolle, in welchem Sinne die eben vorgetragene Sphärentheorie in ihrer Ganzheit sich mit der Ansicht der Thora und der Weisen deckt. Maimuni knüpft an die zweite der beiden ausgeschalteten Bestimmungen an: Die Lehre, dass die abstrakten Geister von Seiten Gottes notwendig-seiend sind, ist, nach der sehr tiefreichenden Auffassung Maimunis, kein Bestandteil der arabisch-peripatetischen Sphärentheorie an sich, sondern nur insofern sie mit der Lehre der Emanation des Körperlichen aus dem Geistigen zusammen auftritt. Wird aber diese Letztere, wie in der Konzeption Maimunis, ausgeschaltet, so berührt die Erstere nicht das Weltbild an sich, sondern bietet blos einen Gesichtspunkt, unter welchen dieses als Ganzes gestellt wird. Dieser Gesichtspunkt nun ist es, den die Thora, das heisst, Maimuni, verwirft. Das dargelegte Weltbild entspricht ganz dem, welches von der Thora gelehrt wird, nur stellt sie dieses nicht unter den Gesichtspunkt der Notwendigkeit, sondern unter den der freien Schöpfung. Hat man aber dieses Weltbild, in dessen Skizzierung Maimuni nichts über den Ursprung der Körperlichkeit aufgenommen hat, zunächst in Bezug auf die Emanation des Geistes, unter den Gesichtspunkt der freien Schöpfung gestellt und erkannt, „dass Gott die abstrakten Geister erschaffen und der Sphäre die Sehnsucht nach ihnen eingepflanzt hat“, so ergibt sich daraus die weitere Erkenntnis, „dass er es ist, der die (immanenten) Geister und die (Körperlichkeit der) Sphären (in freier Schöpfung) erschaffen und ihnen die führenden Kräfte eingepflanzt hat.“ Für die Deduktion, wie sich das ergibt, verweist Maimuni auf seine Ausführungen im Beweise für das vierte Postulat, wo er seine Ansicht aus der Polemik gegen die Ewigkeit und die Emanation der Körperlichkeit gewinnt. Wir finden

jedoch den Grundgedanken schon in dem Gesagten angedeutet.

Um dies einzusehen, müssen wir auf die äusserst interessante Bemerkung am Schlusse der Rekapitulation der Sphärentheorie (11 Schluss) eingehen. Auch in dieser gedrängten Zusammenfassung sagt Maimuni nichts über den Ursprung der Körperlichkeit. Und vergleicht man diese Stelle mit der Parallelstelle bei Al-Farâbî (s. Einleitung, S. 172—73, und nächste Anmerkung), von der er hier offenbar abhängig ist, so wird man dessen bald gewahr, wie geschickt Maimuni besonders in der Rekapitulation, wo er den Kern der peripatetischen Sphärentheorie ausführlicher mitteilt, nicht nur die Lehre von dem notwendigen Sein der abstrakten Geister, sondern auch die Lehre von der Emanation der Körperlichkeit ausschaltet, ohne dem ihm mit den Peripatetikern gemeinsamen Weltbilde, jene Prägung zu nehmen, auf welche es ihm besonders ankommt: Wenn erst die Lehre von der Emanation der Körperlichkeit ausgeschieden ist, dann ist es nicht schwer, die Lehre vom notwendigen Sein der geistigen Wesen aus einem Bestandteil des Weltbildes zu einem Gesichtspunkte zu machen. Aber die Ausschaltung der Emanation der Körperlichkeit selbst ist ein sehr schwieriges Problem: Man kann die Lehre der Emanation überhaupt ablehnen und die Schöpfung aus dem Nichts für die zwei Urprinzipien alles Seins, Materie und Form (und Geist), setzen, wie Saadja und, in der Konsequenz seines Systems, auch Bachja. Man kann auch die Emanation des Formprinzips, des Geistes, lehren und das hylische Substrat als ein ewiges im potenziellen Sein von Gott unabhängiges Prinzip setzen. Wer aber blos die Emanation des Geistes lehrt, das hylische Substrat aber nicht als ewiges selbständiges Prinzip setzt, muss, wenn es anders mehr als eine Ahnung (wie bei Israeli und teilweise auch bei Bachja) einer objektiv gegebenen Möglichkeit der Auffassung, wenn es eine philosophisch begründete Anschauung sein soll, eine Aufklärung darüber geben, wie wir uns die Entstehung der Materie zu denken haben. Eine Schöpfung der Materie aus dem Nichts sans phrase neben der Emanation des Formprinzips wäre ein doppelter Schöpfungsakt, für den man vergebens einen, wenn auch nicht ganz strikten Beweis suchen würde. Der Gegenbeweis: der doppelte Schöpfungsakt bedeute eine Unvollkommenheit des Schöpfers, ist unüberwindlich. Nun belehrt uns aber Maimuni, dass gerade das Gegenteil der Fall ist: Die Lehren, in deren Gemeinschaft die von ihm herausgehobene

Sphärentheorie in der Geschichte der Philosophie aufgetreten ist, vertragen sich gar nicht mit dieser, und er ist es vielmehr, der, durch die Ausschaltung gewisser Lehren, die ursprünglichen Lehren der Sphärentheorie in ihrer Reinheit wiederhergestellt hat. Unter jenen Lehren, denen der eigentliche philosophische Kern der Sphärentheorie, das heisst, die Emanation des geistigen Prinzips, fremd ist, haben wir aber nicht nur die ausgeschalteten Lehren der arabischen Peripatetiker allein, sondern auch alle anderen bedeutsamen Lehren zu verstehen, die in Verbindung mit dem philosophischen Kern der Sphärentheorie aufgetreten sind. Wir werden bald sehen, dass Maimuni nicht nur von der Gabirol-Gruppe im Allgemeinen, sondern ganz besonders von Gabirol selbst in der Konzeption der Sphärentheorie abhängig ist. Ist dies aber im positiven Sinne der Fall, so müssen wir das in noch höherem Masse im negativen Sinne annehmen. Entscheidend ist hier die Lehre von der Entstehung der Materie. Maimuni will somit sagen, dass beide Ansichten, die Lehre von der Emanation der Körperlichkeit und die von der ewigen potenziellen Hyle, sich in Wahrheit mit der Lehre von der Emanation des Geistes nicht vertragen, und diese Unverträglichkeit gilt auch von allen Lehren, die im Gefolge dieser Hauptlehren auftreten, also auch von der Ideenlehre und vom neuplatonischen Weltbilde Gabirols, sowie vom Kriterium der arabischen Peripatetiker und teilweise der Gabirol-Gruppe, besonders auch von der Existenz von Engeln ausserhalb der Sphärenordnung. Was aber setzt Maimuni an die Stelle dieser Lehren? Dass dies nicht die Schöpfung aus dem Nichts im traditionellen Wortsinne ist (dass wir also die folgenden diesbezüglichen Ausführungen Maimunis im Beweise nicht so auffassen können), ist bereits dargelegt worden und wird uns das in der Attributenlehre zur Evidenz einleuchten. Wir wissen bereits, was Maimuni all diesen Theorieen entgegensetzt: Die Auflösung des hylischen Prinzips. Wie aber diese durch die Konzeption der Sphärentheorie begründet wird, werden wir erst einsehen, wenn wir die dargelegte Sphärentheorie Maimunis auf ihr Verhältnis zu der Diskussion dieses Problems in der vorhergehenden Entwickelung der jüdischen Philosophie prüfen. Es wird sich zeigen, dass die so bedeutsam anmutenden Ausführungen Maimunis überhaupt erst in dieser Orientierung verstanden und nur aus ihrer geschichtlichen Stellung heraus gewürdigt werden können:

Die Entwickelung des Problems Materie und Form in der jüdischen Philosophie kann nur unter dem in der Sphärentheorie gegebenen Gesichtspunkte erfasst werden. Es folgt dies aus der ganzen Tendenz der Behandlung dieses Problems in der jüdischen Philosophie. Die zentrale Stellung, welche dieses Problem in der jüdischen Philosophie einnimmt, verdankt es nur zum Teile seiner eigenen Tragweite im Zusammenhange der Probleme der Philosophie überhaupt, zu einem grossen Teile jedoch seiner Wichtigkeit als Korrelat des Gottproblems. Der Weg zur Substanziierung des Gottesbegriffs führt, wie oben (Einleitung S. 273) dargelegt, über die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Form. Und da nun die Sphärentheorie die Ueberleitung des Problems Materie und Form in seinem letzten Verstande auf das Gottproblem vermittelt, so leuchtet es ein, dass wir erst jetzt in der Lage sind, den vielfach gewundenen Weg zu überblicken, den die Entwickelung des Problems Materie und Form in der jüdischen Philosophie genommen hat. Wir haben diese Aufgabe, insoweit die Physiker-Gruppe in Betracht kommt, bereits in Angriff genommen (S. 553 f.), es gilt nun die Fortsetzung dieser Entwickelung durch die Metaphysiker-Gruppe so zu beleuchten, dass wir klar sehen können, wie es Maimuni möglich ward, die Ergebnisse der Entwickelung auf dem Boden der Metaphysik auf dem der Physik zu verwerten und in sein System zu verarbeiten. Mit dem Ziele der Aufgabe haben wir aber bereits auch die Richtung erkannt, welche die Entwickelung genommen hat. Und da wir dieses Ziel schon in der bisherigen Darstellung stets im Auge hatten und darauf bedacht waren, die Versuche bloszulegen, die gemacht worden sind, um das eine oder das andere Moment vom Boden der Physik auf den der Metaphysik, oder umgekehrt, herüber zu nehmen, und auch sonst auf jene Elemente hingewiesen haben, welche Maimuni später verwertet, beziehungsweise ausgeschaltet hat, so brauchen wir hier nur das Fazit zu ziehen, die zerstreuten Linien und Punkte gleichsam zu einem Bilde zu vereinigen.

Gehen wir von der Auflösung des hylischen Prinzips als dem erreichten Ziel aus, hat ja der Begriff Entwickelung in der Geschichte des Geistes überhaupt nur aus dem Gesichtspunkte eines (wenn auch nur willkürlich als solches anerkannten) erreichten Zieles seinen methodischen und sachlichen Wert, so können wir den Entwickelungsgang folgendermassen bestimmen:

An dem von den mu'tazilitischen Schlacken geläuterten Gedanken von der Erscheinung des geistigen Prinzips im Werden, mit welchem

Saadja über Israeli hinausging, festhaltend, erneuerte *Bachja* den bereits von Israeli unternommenen Versuch, die auf dem Boden der Metaphysik entstandene Lehre von der Emanation des Geistes auf den Boden der Physik zu verpflanzen. Das war mit Rücksicht auf das angenommene Ziel unerlässlich. Denn, war die Bannung des geistigen Prinzips in den Bereich des Werdens der *erste*, so war die Emanation des Geistes der *zweite Schritt* auf dem Wege zum Ziele: Wenn der Geist, also das *Formprinzip*, eine pure Schöpfung aus dem Nichts ist, so ergibt sich auf dem Boden der Physik, wo Form und Hyle zusammengehören, mit Notwendigkeit der Standpunkt *Saadjas*, dass es keinen abstrakten Geist ausser Gott gibt. Dieser Versuch konnte Bachja nicht gelingen. Denn solange man an der Hyle als selbständigem, wenn auch geschaffenem Prinzip festhält, kann auf dem Boden der Physik das Formprinzip in der höchsten Potenz, der Geist, von der Hyle nicht getrennt werden. Es ergibt sich so die Notwendigkeit, die Lehre von der *Abtrennbarkeit* des Formprinzips auf den Boden der Physik überzutragen. Jedoch gilt dies *nicht vom ganzen Umfange* dieser Lehre. Wenn Maimuni die letzte geistige Wurzel alles Seins nachweisen wollte, ein Lehrbegriff, der mit der Lehre von der Emanation des Körperlichen *als selbständigem Prinzip* aus dem Geistigen nicht verwechselt werden darf — wenn also Maimuni die letzte geistige Wurzel alles Seins im Sinne der Auflösung des hylischen Prinzips nachweisen wollte, so durfte er einerseits die Lehre der Physik von der Zusammengehörigkeit von Materie und Form nicht aufgeben, da dies doch die Begründung der Selbständigkeit des hylischen Prinzips bedeuten würde. Andererseits aber musste er darauf bedacht sein, das geistige Sein ausser Gott auch losgelöst von der Hyle durchzuführen, da ja im anderen Falle Geist und Hyle *gleichwertige* Kreaturen wären, und der Anspruch des geistigen Prinzips, als die alleinige Wurzel alles Seins zu gelten, nicht realisiert werden könnte. Es musste also eine *Teilung der Lehre der Metaphysik* vorgenommen werden: *Das Formprinzip im Allgemeinen bleibt an der Hyle haften, gleichwohl soll die höchste Potenz desselben, der Geist, losgelöst von aller Hyle erscheinen können.* Wir sehen nun das Ziel, ohne zu wissen, welcher Weg dazu führt. Indes haben wir im Verlaufe dieses Kapitels bereits die Wegweiser bezeichnet, die uns sicher zum Ziele leiten. Als diese erkannten wir einige Gedanken der Philosophen der Gabirol-Gruppe. Um zunächst von Gabirol selbst zu

reden, hat Maimuni nicht blos an die Loslösung der Emanation des Geistes, sondern auch an die (wie wir in der Attributenlehre sehen werden), von den späteren Philosophen der Metaphysiker-Gruppe aufgegebenen Bestrebungen Gabirols, den Beziehungsbegriff von Gott durch die Lehre vom Willen fernzuhalten, angeknüpft. Die Durchführung dieses Problems, von dem der Neuplatonismus seinen Ausgangspunkt nahm, und an dem die Mu'tazila und Saadja sich erfolglos versucht haben, gehört in die Attributenlehre, für unseren Zweck hier genügt es, zu wissen, dass die Leistung Maimunis in der Attributenlehre darin besteht, dass er in den innersten Kern dieses hartnäckigen Problems eingedrungen ist und es der Lösung zugeführt hat. Damit hat Maimuni ein neues Kriterium gewonnen. Auf dem Boden der Physik gab es bis jetzt nur das Kriterium der Zusammensetzung mit dem hylischen Prinzip, nun aber genügt die Beziehung zur Materie, um den abstrakten Geist von Gott zu unterscheiden. Damit ist die Hauptschwierigkeit, welche der Auflösung des hylischen Prinzips auf dem Boden der Physik im Wege steht, beseitigt. Die Zusammengehörigkeit von Materie und Form wird nicht aufgegeben, nur wird die Stufenfolge, welche bei Saadja (und in prinzipiell entgegengesetztem Sinne auch bei Gabirol) in der Feinheit des Stoffes besteht, hier über den Bereich der Berührung mit der Hyle hinaus fortgesetzt und auf die Beziehung zur Materie ausgedehnt. Mit der Beseitigung der Schwierigkeit haben wir aber noch nicht das positive Moment erkannt, welches Maimuni aus der Deduktion der Sphärentheorie heraus zur Auflösung des hylischen Prinzips geführt hat. Dieses finden wir jedoch, wenn wir die Gegensätze zwischen Abraham ibn Esra, Hallewi und Ibn Daud in die Diskussion ziehen. Ibn Esra und Ibn Daud halten die Rangordnung unter den geistigen Wesen für einen notwendigen Bestandteil der Lehre von der Emanation des Geistes, Hallewi dagegen lehrt die unmittelbare Emanation des Formprinzips auf alle Teile der Hyle: Hinter dem Körperlichen steht immer unmittelbar der alleine Geist (und nur die verschiedene Disposition der Hyle ist es, aus der die Diversität folgt). Auch Ibn Esra lehrt die Geistigkeit in allem Seienden, aber eine abgestuften Grades. Maimuni leuchteten diese beiden Gedanken ein. Die Einheit des Geistes war für Maimuni ein bestechender Gedanke, ebenso aber auch die Abstufung in dem Grade der Erscheinung des alleinen Geistes, in welcher der Gedanke von der Erhabenheit Gottes über alles Körperliche am Besten zur Geltung kommt. In ähnlicher

Lage befand sich Maimuni in Bezug auf einen anderen Gegensatz. Ibn Esra setzt ein Kriterium in der Form zur Unterscheidung der geistigen Wesen untereinander, Ibn Daud hingegen nur im Zusammenhange mit dem Kriterium aus dem Grade des notwendigen Seins. Auch diese beiden Lehren hatten für Maimuni viel des Anziehenden. Das Kriterium Ibn Esras muss in irgend einer Form für die geistigen Wesen untereinander, das Ibn Dauds für die Unterscheidung zwischen dem Sein Gottes und dem aller Wesen ausser ihm gelten. Für Maimuni war das gleichsam ein Streit der Vernunft mit sich selbst. Und hier liegt der Urgrund für die Auflösung des hylischen Prinzips: Auf dem gemeinsamen Boden der genannten Philosophen von der Hyle als selbständigem Prinzip sind diese Gedanken Gegensätze, löst man aber das hylische Prinzip auf, so bilden sie die Teile eines einzigen umfassenden Gedankens. Darauf ist Maimuni besonders durch die Uebertragung des psychologischen Gesichtspunkts auf die Kategorieensubstanz geführt worden. Wir werden bald sehen, dass Maimuni auch in positiver Weise auf das Weltbild Gabirols zurückgegriffen hat, hier jedoch handelt es sich mehr um den Anschluss Maimunis an die Deduktion der Sphärentheorie in der Konzeption Ibn Dauds. Die Ableitung der Existenz der abstrakten Geister aus der Tatsache der menschlichen Erkenntnis und der durch diese sich vollziehenden Substanziierung der menschlichen Seele führte Maimuni auf den Gedanken von der Einheit des Geschehens und des substanziellen Seins. Wenn die Substanziierung der höchsten Form innerhalb des sublunarischen Stoffes, des menschlichen Geistes, durch einen Erkenntnisprozess vor sich geht, so ist das geistige Sein, das Denken, eben die Substanz, und alle Substanz ist es nur in dem Grade, in welchem das Geschehen an ihr jene Entwickelung fördert, welche zur Substanziierung des Geistes führt. Diese Sachlage innerhalb des sublunarischen Stoffes verweist auf die Existenz des abstrakten Formprinzips, der abstrakten geistigen Wesen. Diese können aber nur dann realisiert werden, wenn sie, ebenso wie die Seele des Menschen, aus der sie letztlich erschlossen werden, eine Substanziierung durch ein Geschehen darstellen. Das ist der Sinn davon, dass Maimuni bei der Erwähnung der geistigen Wesen stets auf ihren Zusammenhang mit den Sphären hinweist, und dass er auch in der Rekapitulation (11 Schluss), wo er die Lehre der Emanation ausschaltet, dennoch das Schema der Sphärenordnung und ihrer Beziehung

zum sublunarischen Stoffe beibehält. Und das ist auch die prinzipielle Bedeutung der Polemik gegen die Ansicht (Ibn Dauds), dass es geistige Wesen ausserhalb der Sphärenordnung gibt, das heisst, solche, die mit dem Geschehen in der Sphärenwelt keine stete Beziehung haben. Das Geschehen bei den abstrakten Geistern ist durch die Beziehung zu den Sphären ausgedrückt, durch welche ihre Substanz sich als ein Geschehen darstellt. Maimuni weist besonders (Kap. 4) auf die Aehnlichkeit der Verhältnisse hin, welche zwischen dem Tätigen Verstande und dem sublunarischen Stoffe, zwischen dem abstrakten Geiste und seiner Sphäre, zwischen dem substanziierten Geiste des Menschen und dem Tätigen Verstande und endlich zwischen einem jeden abstrakten Geiste und dem höheren, aus dem er emaniert und nach dem er sich sehnt. Diese Sehnsucht, die geistige Vorstellung, die höchste Ursache aller Bewegung und alles Geschehens, stellt die höchste kreatürliche Substanz dar. Allen kreatürlichen Substanzen gemeinsam ist ihre Beziehung zum körperlichen Sein. Freilich auch die göttliche Substanz ist geistiges Geschehen, wie wir dies besonders in der Attributenlehre (zu I,68) sehen werden, und auch von Gott kann daher gesagt werden, dass er zum Körperlichen, oder jedenfalls zu etwas ausser ihm in Beziehung steht. Damit berühren wir den Kern des Attributenproblems. Aber auch hier sehen wir schon, worin das Kriterium der Kreatürlichkeit letzten Endes besteht. Alle Wesen ausser Gott sind in ihrer Existenz notwendig an eine Beziehung zum Körperlichen gebunden, was bei Gott nicht der Fall ist. Darum betont hier Maimuni besonders, dass selbst der oberste Sphärengeist in keinem Sinne als notwendig-seiend betrachtet werden darf (s. nächste Anmerkung). Das ist der prinzipielle Widerspruch Maimunis gegen Ibn Daud. Er erkennt das Moment der Notwendigkeit im Sein als ein Kriterium an, aber nur zwischen Gott und den abstrakten Geistern, deren Beziehung zum körperlichen Sein ihre Möglichkeit nach jeder Richtung hin bedingt. Erkennt dies aber Maimuni auch an, so kann er gleichwohl das von Ibn Daud abgelehnte Kriterium Ibn Esras akzeptieren: Das differierende Moment in den Beziehungen der einzelnen abstrakten Geister zu ihren Sphären ist nicht mehr ein Moment ausserhalb der Substanz, sondern, insofern Geschehen Substanziierung bedeutet, eben ein substanzielles Moment. Der Unterschied zwischen der Seele des Menschen und dem Sphärengeist besteht nur in der steten Aktualität, welche der Substanziierung des Letzteren zukommt, während der Erstere erst aus der Potenz des disponierten Stoffes heraus

sich entwickelt. Ebenso verhält es sich in Bezug auf die Frage der *Rangordnung*: Die Differenz zwischen Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit der Emanation des Formprinzips, das heisst, die Frage, ob es in den abstrakten geistigen Substanzen an sich ein Diversitätsprinzip gibt, hängt unter dem neuen Gesichtspunkte nicht mehr mit der Frage der Rangordnung zusammen. Es gibt keine Substanzen an sich, die als Subjekte eine Emanation empfangen und weitergeben. Wir drücken uns wohl so aus, aber wir wollen damit nur sagen, dass ein Geschehen und somit eine Substanziierung in einer solchen Abstufung vor sich geht, dass das eigentliche Geschehen, das geistige *immer schwächer zum Ausdrucke kommt*. In dieser Rangordnung sind auch die *Naturformen* noch deutliche Zeichen des geistigen Geschehens, und je tiefer wir in dieser Rangordnung hinabsteigen, desto mehr Körper, das heisst, desto undeutlicher sehen wir das geistige Geschehen, das wahre Wesen aller Substanz. Das, was wir körperliche Substanz nennen, ist kein Seinsprinzip, sondern eine *teilweise Negation*, richtiger eine *teilweise Verdeckung* der eigentlichen Substanz, des geistigen Geschehens. Auf die Frage, worin denn das Diversitätsprinzip besteht, antwortet Maimuni: *im freien Willen Gottes. Und das ist der letzte Sinn der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts im System Maimunis*. Es kann, metaphysisch gesprochen, einen Zustand geben, in welchem es im Sein der wahren Substanz, im geistigen Geschehen, *keine Abstufung* gibt. Dieser Zustand bedeutet das Verschwinden aller Wesen ausser Gott. Die Rangordnung ist das Wesen und der Inhalt der Schöpfung: *Das reine ungeschwächte geistige Geschehen ist Gott in seiner absoluten Einheit*.

Die letzten Sätze, die gleichsam über die Entstehung der Körperlichkeit im System Maimunis Aufschluss geben, sind eine Ergänzung aus der *Attributenlehre*, wo dieser Grundgedanke der Philosophie Maimunis in seinem ganzen reichen Inhalte entwickelt, und aus dem Beweise, wo er aus einer Orientierung in den Erscheinungen des natürlichen Geschehens in seiner Bedeutung für die Intaktheit der Naturwissenschaft bewiesen wird. Hier, in der Sphärentheorie im engeren Sinne, geht Maimuni auf diese Frage nicht meritorisch ein. Wir werden jedoch bald sehen, dass das *Schlusskapitel* (12) der Sphärentheorie, gleichsam das *Nachwort* zu dieser wichtigen Partie, diese Frage bis zu einem gewissen Grade klarlegt. Wir müssen dabei daran denken, dass Maimuni den Grundgedanken

seiner Philosophie, die Auflösung des hylischen Prinzips, als sein grosses Geheimnis behandelt, und dass nur der Nachweis desselben in allen Teilen des Systems ihn ebenso über allen Zweifel zu sichern, wie seinem ganzen Inhalte nach zu entwickeln vermag[1]).

---

[1]) **Munk** hat, auch abgesehen davon, dass er den Grundgedanken der Philosophie Maimunis ebensowenig, wie irgend ein anderer der Interpreten, erkannt, die ganze Tendenz der Sphärentheorie Maimunis missverstanden. Seine reiche Kenntnis der Quellen, der wir für das Verständnis Gabirols und Maimunis soviel verdanken, benutzt er dazu, um alles das, was Maim. aus der Deduktion der Sphärentheorie absichtlich ausgeschaltet hat, durch kleine Zusätze und Anmerkungen wieder hereinzubringen. Die entscheidendsten Stellen:

Zunächst übersetzt Munk Kap. 3 Schluss, Guide S. 51, die Worte עד, שאלקט מהם, arab. חתי אלתקט מנהא: afin, d' en choisir ce qui est d'accord avec la Loi . . , als ob Maimuni sagen wollte, er werde die Deduktion der Philosophen in ihrer ursprünglichen Fassung vortragen, um dann die Auswahl zu treffen, was mit der Thora übereinstimmt. Wir haben bereits in der Darstellung nachgewiesen, dass Mm. Kap. 6 Ende das ganze entwickelte Weltbild als mit der Thora übereinstimmend akzeptiert und nur den Gesichtspunkt der Notwendigkeit ablehnt, von dem in der Deduktion nicht die Rede ist. עד, arab. חתי muss hier vielmehr auf die ganze folgende Deduktion bezogen werden, in dem Sinne, dass diese selbst die Auswahl bietet. Der Satz ist demnach zu übersetzen: Da in der Ausführung Aristoteles Vieles enthalten ist, was mit der Thora übereinstimmt, „werde ich dessen Ansichten und Deduktionen in der Weise zitieren, dass ich aus ihnen dasjenige auswählen werde, was mit der Thora übereinstimmt." — Kap. 4, Guide, S. 61, fügt Munk zu dem Satze Maimunis, dass man den obersten Sphärengeist nicht als notwendig-seiend erachten könne, in der Uebersetzung das Wort absolu hinzu, als ob Mm. sagen wollte, der oberste Sphärengeist sei nicht absolut notwendig, sondern blos von Seiten Gottes. Damit wird Maim. in Uebereinstimmung mit den arabischen Peripatetikern gebracht in einer Lehre, deren Ausschaltung von den prinzipiellen Grundlagen des Systems bedingt war. — Damit im Zusammenhange steht die Anmerkung Munks in N. 4. zu dieser Stelle. Die zwei Momente in einem jeden der geistigen Wesen fasst Mk. als Zusammensetzung im Sinne der arabischen Peripatetiker auf. Aber, wenn Mm. den Ton auf die Zusammensetzung hätte legen wollen, so hätte er das Wort gewiss nicht unterdrückt. Maim. ist es aber hier in Wahrheit nicht um die Zusammensetzung als solche zu tun, sondern um die Beziehung zur Sphäre und um das differierende Moment in dieser Beziehung. Der Hinweis Munks auf II, 22 beweist nichts. Maim. gibt dort den Philosophen diskussiv zu, dass man die Duplizität der Vorstellung als Zusammensetzung ansehen könne, um zu beweisen, dass man trotzdem die Emanation der Körperlichkeit ablehnen muss. Hier aber spricht Mm. nicht von Zusammensetzung, und auch nicht von der Duplizität der Vorstellung, sondern ausdrücklich und ausschliesslich von „der Bewegung der Körper"; es kann sich somit nur um die Beziehung zur Sphäre handeln. — Unglaublich aber ist die

Das Schlusskapitel der Sphärentheorie widmet Maimuni der Erklärung des Begriffs Emanation, um dann auf das Problem der Schöpfung aus dem Nichts einzugehen (s. Kap. 11 Schluss). Schon durch diese Disposition gibt Maimuni in seiner Art zu verstehen, dass dieses Kapitel die Verbindung zwischen der Sphärentheorie und der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts herstellt. Wer sich in die Denk- und Vortragsweise Maimunis vertieft hat, weiss, dass Maimuni damit Alles, was er über die Schöpfung aus dem Nichts sagt, unter den obersten Gesichtspunkt der Sphärentheorie stellt. Das ersehen wir aber klar aus dem Inhalte dieses Kapitels selbst:

Anmerkung Munks zu der Rekapitulation in Kap. 11, Guide S, 96, n. 2: C'est-à-dire, chaque intelligence séparée, en produisant l'intelligence qui est au-dessous d'elle, fait émaner d'elle une autre production, qui est une des sphères celéstes. Da nun Mm. im nächstfolgenden Satze sagt, dass das, was er eben vorgetragen hat, mit der Thora in Uebereinstimmung steht, so lässt Munk Maim. die Emanation der Körperlichkeit aus dem Geistigen lehren, eine Lehre, die Mm. II, 22 ausdrücklich bekämpft und II, 6 unter den abgelehnten Gesichtspunkt der Notwendigkeit stellt, abgesehen davon, dass sie dem ganzen System Maim. von Grund aus entgegengesetzt ist. Da aber die folgende Erwähnung des sublunarischen Stoffes nach Munk in demselben Sinne aufgefasst werden müsste, so ergäbe sich die Emanation auch des sublunarischen Stoffes, im krassen Widerspruche zu II, 17 und dem ganzen Beweise des vierten Postulats. Und doch gehört nur ein Vergleich unserer Stelle mit der Parallelstelle bei Al-Farâbî, zitiert oben S. 172—73, um zu sehen, dass Mm. hier mit Absicht und wohl bedacht die Lehre von der Emanation ausgeschaltet hat:

Maimuni, MN. II, 11 Schluss:

. . . שהשפע המגיע ממנו יתעלה, להמציא שכלים נפרדים, ישפע מן השכלים ג"כ, להמציא קצתם את קצתם עד השכל הפועל, ואצלו תפסק המצאת הנפרדים, וכל נפרד תשפע ממנו גם כן המצאה אחת, עד שיגיעו הגלגלים אל גלגל הירח, ואחריו זה הגוף ההוה הנפסד, רוצה לומר: החמר הראשון . . .

Al-Farâbî, ספר ההתחלות, S. 18f.:

. . . והם כלם יקחו המציאות מן הראשון, וכל אחד מהם ישכיל הראשון וישכיל עצמותו . . . אבל ישפע ממציאות כל אחד מהם מציאות גלגל גלגל, והראשון מהם יתחייב מאתו מציאות גלגל הראשון, עד שיכלה אל הגלגל האחרון אשר בו הירח . . . והגשם השמימי הנה עצמו וטבעו ופעולתו, שיתחייב מאתו תחלה מציאות החומר הראשון...

Wenn Mm. aus der Stelle in Al-Farâbî, von der er hier offenbar abhängig ist, gerade jene Worte ausschliesst, welche die Emanation der Körperlichkeit lehren, so kann er das nur deshalb tun, weil er diese Lehre ablehnt. Wenn er aber trotzdem das Schema, in dem diese Lehre vorgetragen wird, beibehält, so entspricht dies seinem Interesse an der Beziehung der abstrakten Geister zu den Körpern. —

Wenn wir den in der Deduktion der Sphärentheorie (Kap. 4) mehr angedeuteten als ausgeführten psychologisch - erkenntnistheoretischen Beweis Maimunis für die Existenz des Tätigen Verstandes mit dem von uns oben dargestellten (auf der Zusammenziehung verschiedener Stellen des Emuna Rama beruhenden) Beweise Ibn Dauds vergleichen, so merken wir bald, dass Maimuni nur die zweite Hälfte des Beweises berücksichtigt. Die erste Hälfte, welche den von Aristoteles herstammenden, in der jüdischen Philosophie schon von Saadja verwendeten Nachweis führt, dass die chemische Mischung allein nicht hinreicht, um die Entstehung der Naturformen zu erklären, trägt Maimuni erst hier nach. Die Rechtfertigung dieser nicht sofort einleuchtenden Disposition liegt in dem Gesichtspunkte, unter den Maimuni diesen wohlbekannten Beweis stellt. Die Wirkungsweise der chemischen Mischung ist räumlich, die Wirkungen kommen nur durch Berührung, oder, bei Körpern, die durch Anziehungskraft durch das Medium der Luft wirken (Magnet, Himmelskörper), auf Grund gewisser Distanzverhältnisse, zustande. Ebenso verläuft die Wirkung der chemischen Mischung als Disposition des Stoffes zur Empfängnis der Form notwendig allmählich, in einem messbaren zeitlichen Nacheinander. Nun gibt es aber keine Möglichkeit, eine höhere Naturform aus einer chemischen Mischung zu erklären, die Wirkungsweise, deren Produkt die höheren (s. I, 7.72; II, 10; III, 13) Naturformen sind, ist also von den Raumverhältnissen unabhängig, sie ist raumlos. Noch einleuchtender ist dies in Bezug auf die Zeit. Die Form ist unteilbar, sagt Aristoteles, dem die Naturform (in der Metaphysik) ein abtrennbares Prinzip ist. Diesen Satz modifiziert Maimuni für den Standpunkt der Physik: Dasjenige, was die Form bewirkt, indem es nach seiner Art zeugt, das heisst, das in seiner Art zeugende Individuum, ist unteilbar, die höhere Form kann also nicht in einem, eine Zeitdauer in Anspruch nehmenden, allmählich vor sich gehenden Akte übertragen werden, die Uebertragung der Form auf den disponierten Stoff geschieht vielmehr zeitlos. Daraus ergibt sich aber, dass die Form aus einem geistigen Prinzip fliesst, denn die raum- und zeitlose Wirkung ist nicht die Wirkungsweise der Körper, sondern die des Geistes [1]). Damit hat Mai-

[1]) Zu dem Satze: ופועל הצורה דבר לא יקבל החלוקה, כי פעולתו ממינו, arab. S. 25b: ופאעל אלצורה שי לא יקבל אלאנקסאם אד פעלה מן נועה, bemerkt Munk, Guide S. 100, n. 4: L'action de cet efficient, ou la forme, étant incorporelle et indivisible, l'efficient doit l'être également. Cf. ci dessus,

muni den Beweis zur Deduktion der Sphärentheorie nachgetragen, aber auch das charakteristische Merkmal der Emanation gefunden. Emanation ist raum- und zeitlose Wirkung, und die geistigen Prinzipien, die sich im Bereiche des Werdens zeigen, sind die Spuren[1]) der raum- und zeitlosen Wirkung des abstrakten Geistes, des Tätigen Verstandes. „Ebenso verhält es sich beim Schöpfer. Nachdem bewiesen worden ist, dass er unkörperlich ist, und festgestellt, dass das All sein Werk, und er dessen bewirkende Ursache ist, wie wir das erläutert haben und noch erläutern werden — sagt man, dass die Welt von der Emanation (שפע — פיץ) Gottes ist, und dass er auf sie Alles emaniert, was in ihr entsteht. Ebenso sagt man, dass er seine Weisheit auf die Propheten ausgiesst (emaniert). Der Sinn all dieser Ausdrücke ist, dass diese Wirkungen die Wirkung eines Körperlosen sind, und er (der Körperlose) ist es, dessen Wirkung durch „Emanation" bezeichnet wird". Dieses Wort eignet sich aber am Besten, diesen schwierigen Begriff, für den man kein adäquates Wort finden kann, wiederzugeben. „Denn die Vorstellung der Wirkung des Abstrakten ist sehr schwer,

---

p 8 et 9, la VIIe proposition et les notes que j' y ai jointes. Munk versteht demnach den Satz so, als ob er schon den Schluss auf den Tätigen Verstand enthielte. Das ist aber durchaus unrichtig, den Schluss zieht Mm. in dem folgenden Satze: ... ולזה מבואר שפועל הצורה, während unter ופועל הצורה in dem behandelten Satze das Individuum zu verstehen ist, welches die Form erzeugt. Diese Stelle beruht auf der oben (S. 340—41) behandelten Stelle Metaph. VI, 8, 8: ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος. Hätte Maimuni hier אלצורה gesagt, so hätte Munk die Stelle gewiss erkannt, aber Maimuni konnte dies auf dem Standpunkte der Physik nicht sagen und modifizierte das εἶδος in ופאעל אלצורה, weshalb Munk, der das Verhältnis Mm. zur Metaphysik Arist. nicht gesehen hat, diese Worte missverständlich auf den Tätigen Verstand bezogen hat. Auch der Verweis auf Prämisse VII passt nicht hierher. Hier handelt es sich gar nicht mehr um das Raummoment, das hat Mm. bereits erledigt, sondern ausschliesslich um das Zeitmoment: Die Form kann nicht allmählich entstehen.

[1]) Den Satz: פלמא כאנת אתאר אלעקל אלמפארק בינה ואצחה פי אלוגוד ... übersetzt Tibbon: וכאשר היו מעשה השכל הנפרד מבוארים גלויים במציאות ..., statt מעשה wäre besser: רשמי oder: רשומי; dasselbe gilt von dem vorhergehenden איתארה. Besser ist Munks, S. 100 und 101, impression, es wäre jedoch richtiger: traces. Man darf sich nicht scheuen, den neuplatonischen Ausdruck bei Maimuni zu gebrauchen, wie sich Maimuni selbst nicht scheute. Wenn man weniger auf die Worte und mehr auf die Prinzipien achtet, so liegt keine Gefahr vor, dass die Lehre Maimunis mit dem Neuplatonismus verwechselt werden könnte.

ebenso schwer, wie die Vorstellung der Existenz des Abstrakten." Und wenn der Prophet Gott „einen Quell lebendigen Wassers" nennt, „so will er damit die Emanation des Lebens, das heisst: des Seins bezeichnen", ebenso wenn der Psalmist Gott „Quell des Lebens" nennt, „so will er damit die Emanation des Seins ausdrücken." Maimuni akzeptiert ohne Scheu den Sprachgebrauch des Neuplatonismus, auf den er sich hier beruft, wobei er, besonders bei der Erklärung des Psalmwortes „Quell des Lebens", an die vom Emanationsgedanken getragene „Lebensquelle" Gabirols gedacht haben mag. Er ist von beiden prinzipiell entfernt, er lehnt die neuplatonische Lehre von der Emanation des Körperlichen ebenso entschieden ab, wie die Lehre Gabirols vom ewigen hylischen Prinzip, aber er akzeptiert von ihnen Wort, Bild und Gedanken der Emanation. Diese hat bei ihm einen ganz anderen Sinn. Alles Sein ist das Produkt der Emanation. Das heisst: alles wahre Sein, von dem wir (wie Maimuni in der Attributenlehre öfter betont) je weniger erfassen, je weniger deutlich das Geistige zum Vorschein kommt. Die Wirkungsweise des Abstrakten ist ebenso schwer zu erfassen, wie das Sein des Abstrakten. Damit verweist Maimuni ebenfalls auf die Attributenlehre, wo die Schwierigkeit, das abstrakte Sein zu erfassen, oft betont und begründet worden ist. Die Wurzel dieser Gleichheit liegt, wie wir wissen, in der Einheit von geistigem Geschehen und geistiger Substanz. Die geistige Substanz ist zeit- und raumlos, und ebenso ist die Emanation, der Quell alles Seins, zeit- und raumlos. Das Körperliche kann somit nicht das positive Produkt dieser Wirkung (und auch nicht ein negatives Prinzip im Sinne des Neuplatonismus) sein.

Nun kommen wir zu jener Orientierung Maimunis, die wir von der Darstellung ausgeschieden haben. Wir konnten dies tun, ohne irgend ein prinzipielles Moment vernachlässigen zu müssen: Das Prinzipielle in dieser Partie ist eine Wiederholung aus den dargestellten Kapiteln. Wir mussten dies auch tun, wenn wir ein geschlossenes Bild von der Sphärentheorie Maimunis erhalten wollten: diese ganze Partie ist von Maimuni selbst als Glosse gedacht. Allerdings, das Folgende (Kap. 11 u. 12) wird von dieser Glosse in eine gewisse Beleuchtung gerückt, die Maimuni nicht missen wollte. Auch wir legen auf diese Beleuchtung grossen Wert, und wird der Umstand, dass wir sie erst nachträglich erhalten, der Intensität derselben keinen Eintrag tun, im Gegenteil,

sie wird uns, über die Absicht Maimunis hinaus, auf Gesichtspunkte aufmerksam machen, die für den inneren Zusammenhang der verschiedenen Strömungen im jüdischen Geistesleben von hohem Interesse sind:

Schon in der Einleitung zum Beweise, wo Maimuni den Beweis für die Einheit Gottes durch die Ausführung der Parallele Makrokosmos-Mikrokosmos im Sinne der einheitlichen Organisation des gesamten Universums mit Gott an der Spitze vorbereitet (I, 72), tritt der neuplatonische Einfluss in der Richtung in die Erscheinung, in welcher er uns als Begleiterscheinung der latenten, der philosophischen Bewegung parallel laufenden Unterströmung, der Kabbala, bekannt ist. Schon dort hebt sich der Begriff „Natur“ von der „Seele“, den beseelten, zunächst in der weiteren Fassung: vernunftbegabten Wesen, deutlich im neuplatonischen Sinne ab. Das gilt besonders von der Fixierung der vier Kräfte: anorganische, vegetabile, vitale und rationale Kraft. Doch führt Maimuni diesen Gedanken dort nicht aus, deutet vielmehr wiederholt (besonders zum Schlusse) an, dass die Ausführung dieses Gedankens in die Deduktion der Sphärentheorie gehört. Hier nun löst Maimuni sein Versprechen ein, und hier sagt er uns auch gleich in der Einleitung (II, 2 Schluss), um was es sich eigentlich handelt. Maimuni erinnert daran, dass er in der Einleitung zum More auch die Erklärung von Bereschith und Merkaba zu einem Hauptmotiv in der Komposition dieses Werkes gemacht hat. Wir werden sehen, dass Maimuni auch in der Attributenlehre, und auch in den anderen Hauptteilen seines Werkes, stets darauf bedacht ist, aus den prinzipiellen Gedanken seines Systems heraus einen Steg zu finden, der ihn zur rationalistischen Interpretation dieser beiden alten Disziplinen führt, denen er ursprünglich ein besonderes Werk widmen wollte. Diesen Steg sucht und findet Maimuni auch in der Sphärentheorie.

Wir haben bereits in der Hauptdeduktion (Kap. 4) auf die vier Ursachen der Sphärenbewegung aufmerksam gemacht. An diesen Gedanken und an die Zahl Vier knüpft Maimuni seine Ausführungen zur Erklärung von Bereschith und Merkaba: Nach einer kurzen Bemerkung über die astronomische Streitfrage, ob Venus und Merkur oberhalb oder unterhalb der Sonne sind, stellt Maimuni fest, dass es vier Bilder- oder Sternen-Sphären gibt. Diese Zahl Vier, sagt Maimuni bedeutungsvoll, habe für ihn die Bedeutung eines Grundgedankens in Rücksicht auf eine Idee, die er bei

Niemandem gefunden, obschon er bei den Weisen und Philosophen Manches gesehen hat, das ihn darauf geführt hat (Kap. 9): Die vier Bilder-Sphären beherrschen die vier Elemente: die Mondsphäre beherrscht das Wasser, die Sonnensphäre das Feuer, die Sphäre der anderen fünf Planeten die Luft und die Fixsternensphäre die Erde. Ihnen entsprechen ferner die vier oben genannten Kräfte in der sublunarischen Welt und endlich auch die vier Ursachen der Sphärenbewegung: Die Natur oder die Kugelgestalt, die Seele, die Intelligenz und der abstrakte Geist, nach dem sich der immanente Geist sehnt, für die oberste Sphäre: Gott. Das entspricht den vier Stufen in der Jakobs-Leiter, sowie den vier Merkabas in der Merkaba-Vision Sacharias. Wenn aber die Weisen sagen, dass ein Engel so gross ist, wie der dritte Teil des Universums, so denken sie dabei an die Welt der Kreatur, an die Wesen ausser Gott. Diese zerfallen in drei Teile: abstrakte Geister (Intelligenz), Sphärenkörper (Seele) und sublunarischen Stoff (Natur). Diese Erkenntnis, fügt Maimuni hinzu, ist die desjenigen, der die Rätsel der Prophetie erfassen, aus dem Schlafe der Lässigkeit erwachen, dem Meer der Unwissenheit entrinnen und sich zu den höheren Wesen erheben will (Kap. 10).

Man sieht, Maimuni behandelt hier die Geheimnisse der Thora. Für uns aber bedeutet dies die Bannung des neuplatonischen Weltbildes in den Bereich der Kategorieensubstanz. Wir werden eine ähnliche Konzeption auch bei Hallewi finden. Bei Maimuni ist es nicht allein die Konsequenz des psychologischen Gesichtspunkts in der Deduktion der Sphärentheorie, sondern auch der Merkaba-Gesichtspunkt, den er aus der biblisch-talmudischen Literatur in sein Werk herübergenommen hat. Hier, wie in den anderen Teilen des More (besonders auch in der Merkabalehre III, 1—7), handelt es sich blos um eine Orientierung, durch welche keinerlei Verschiebung in den Prinzipien des philosophischen Systems eintritt, aber Maimuni hat ein ernstes, philosophiegeschichtliches und dogmatisches Interesse, seine Gedanken mit der Spekulation des jüdischen Altertums und der talmudischen Zeit in Verbindung zu setzen. Für uns reicht diese Orientierung weiter. Wie in der Geschichte der jüdischen Philosophie im engeren Sinne, so finden wir auch für die umfassendere Orientierung in dem Gedankengang Maimunis alle bedeutsamsten Momente vereinigt, die den Verlauf der Entwickelung bezeichnen:

Aus der Spekulation in Bereschith und Merkaba ist die jüdische Philosophie hervorgegangen. Gleich am Anfange der Entwickelung treten einzelne Momente der Sphärentheorie Plotins bei Israeli in den Wettkampf mit der philosophisch besser durchgeführten parallelen Orientierung Saadjas in der Urluft-Theorie. In der Philosophie kämpfen, wie wir gesehen haben, die beiden Theorieen miteinander, um sich teilweise zu vereinigen. Der Ausgang der Entwickelung der klassischen Epoche bedeutet eine Anpassung der Plotinischen Sphärentheorie an die arabisch-peripatetische. Und auch die Urluft-Theorie bleibt bei Maimuni (wie schon vor ihm auch bei Abraham ibn Esra und Ibn Daud) nicht ganz ausserhalb der Kombination mit der arabisch-peripatetischen Sphärentheorie: Im stabilen Weltbilde ist bei Maimuni für die Urluft-Theorie im Sinne Saadjas kein Raum, da er die Existenz der abstrakten Geister lehrt. Aber es ist bereits angedeutet, und wir werden das in der Schöpfungslehre noch genauer sehen, dass in der Lehre vom Metaxü bei Maimuni die Urluft-Theorie Saadjas nicht ohne Einfluss geblieben ist. Und auch die Lehre vom Or-Bahir hat sich Maimuni in dem Sinne angeeignet, dass Gott den Propheten vom Urbeginn her geschaffene Lichtgestalten offenbart (I, 64, II, 41f., III, 7 u.), ohne aber dem Or-Bahir die zentrale Bedeutung zuzuschreiben, wie Saadja. In der Kabbala hingegen hatte die peripatetische Sphärentheorie nur ganz geringen Einfluss. Mit dem Anfange der eigentlich kabbalistischen Literatur verlieren sich immer mehr die Spuren der philosophischen peripatetischen Sphärentheorie, welche in „Probleme der Seele“ noch im Vordergrunde steht, und es vollzieht sich immer enger die Vereinigung der Urluft-Theorie mit der Sphärentheorie Plotins, die besonders bei den spekulativen Kabbalisten (und im „Geheimen Midrasch“ im Sohar) im Zentrum der Gedankenbildung steht. So bezeichnen die Urluft-Theorie und die Sphärentheorie Plotins, die beide mit ihren Wurzeln in das jüdische Altertum hinaufreichen, den Entwickelungsgang der Philosophie und den der Kabbala, bald im parallelen, bald im entgegengesetzten Sinne einander entscheidend bestimmend.

Das Problem Materie und Form nimmt eben nicht nur in der Philosophie, sondern, wie bereits hervorgehoben, auch in der Kabbala eine zentrale Stellung ein. Und berücksichtigen wir den innigen Zusammenhang, in welchem wir die Frage nach der Existenz abstrakter Geister mit diesem Problem gefunden haben, so sehen wir klar, dass die zentrale Streitfrage des jüdischen Alter-

tums, die Engelfrage, ihren alter Zauber nicht verloren hat: Der Typus der Diskussion ist ein anderer geworden, das Interesse an der Einheit des Geistes ist durch all die wechselreichen Phasen der Entwickelung dasselbe geblieben.

So weit konnten wir das Problem Materie und Form losgelöst von der Attributenlehre entwickeln. Mit der Frage nach dem Kriterium der Göttlichkeit mündet das Problem Materie und Form in das Attributenproblem. Und da wir sehen werden, dass in der jüdischen Philosophie im Verlaufe der Entwickelung sämtliche Probleme der Philosophie immer entschiedener, am Entschiedensten aber bei Maimuni, aus dem Gesichtspunkte des Attributenproblems formuliert werden, so dürfen wir die Diskussion unseres Problems vorläufig mit der Zuversicht beschliessen, dass sie uns auf dem Wege zum Verständnisse der Erscheinungen in der jüdischen Philosophie gut geleitet und entscheidend gefördert hat.

Register.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

Anhang:

Biographisch-literarische Notizen:

1. Israeli:

Isak b. Salomo Israëli (arab. Abu Ja'akub Is'hak b. Suleiman al-Israili) 845—ca. 950. Stammte aus Egypten, war Leibarzt des oghlabitischen Fürsten in Kairuan, dann Leibarzt des Fatimiden Obaid Allah. Er schrieb: Buch der Definitionen und Beschreibungen. — Buch der Elemente, arab. Original verloren, ins Hebr. übers. von Abraham ibn Chisdai, herausg. von Fried. — Eine Abhandlung zu Gen. 1,20, die fälschlich als ספר יצירה herausgegeben wurde. — Buch des Geistes und der Seele. — Commentar zum Buche Jezira. Medizinische Schriften: Buch der einfachen Heil- und Nahrungsmittel. — Buch vom Urin. — Rede über die Melancholie. — Rede über die Wassersucht. —

2. Saadja:

Saadja Gaon ben Josef aus Fajjûmi in Oberegypten (Saîd ibn Ja'akub al-Fajjûmi) 892—942, der Begründer der systematischen jüdischen Religionsphilosophie. Nachdem er sich im Kampfe gegen die Karäer ausgezeichnet, wurde er (928) zum Gaon von Sura ernannt, geriet dann in Streit mit dem Exilarchen David. Im Jahre 933 wurde er deshalb vom Chalifen seiner Würde entsetzt. 937 versöhnte sich Saadja mit dem Exilarchen und wurde wieder in die Gaonwürde eingesetzt. Werke: Schrift gegen Anan den Karäer (914). — Kommentar und Uebersetzung zum grössten Teil der heiligen Schrift. — Grammatische und lexikalische Schriften. — Talmudische Abhandlungen. — Zwei polemische Schriften gegen Chivi Albalchi. — Siddur. — Regeln der Kalenderordnung. — Kommentar zum Buche Jezira, wahrscheinlich 928 verfasst. Ins Hebr. übers. von Moses ben Josef. — Buch der Glaubenssätze und Grundlehren, hebr. האמונות והדעות. Ins Hebr. übers. von Jehuda ibn Tibbon (1186). Deutsch von Fürst. — Schrift über die Berechnung der messianischen Zeit (ספר הגלוי) — Uebersetzung der Mischna ins Arab. samt Kommentar. — Hodogetik des Talmud. — Schrift gegen Ben Ascher.

3. Almoqammes:

David b. Mervan Almoqammes lebte in Kahira. Schrieb ein Werk über Sektenwesen und über die Einheit Gottes. Er soll Saadjas Schüler gewesen sein. Nach Manchen war er zum Christentum übergetreten, dann

aber, umso überzeugter von der Wahrheit des Judentums, zu diesem zurückgekehrt.

4. Abusahal:

Abusahal Dunasch (Adonim) ben Thamim, geb. um 900 — st. um 960, stammte aus dem Irâq, war Schüler Israelis in Kairuan und kannte auch die Schriften Saadjas. Er war Leibarzt des dritten fatimidischen Chalifen Ismael Almansur Ibnul' Keim. Verfasste Werke über Medizin, Astronomie und die damals neu eingeführte indische Rechnungsweise. Der von ihm herrührende Jezira-Kommentar ist eine Bearbeitung des Israelischen. Er stand bei den Arabern in sehr hohem Ansehen, was der Grund dafür sein mag, dass manche arab. Schriftsteller von ihm erzählen, er wäre zum Islam übergetreten, was aber durchaus falsch ist.

5. Bachja:

Bechai oder Bachja ben Josef ibn Pakuda, nach seinem Amte „Der Dayan" (Richter) genannt, lebte in der ersten Hälfte des XI. Jahrh., wohl älterer Zeitgenosse Gabirols. — „Das Buch über die Herzenspflichten" ist sein reifstes Werk, dem wohl die Schrift „Probleme der Seele" und andere vorangegangen sind. Ins Hebräische ist das Buch über die Herzenspflichten von Jehuda ibn Tibbon (1161) und teilweise schon früher von Josef Kimchi übersetzt worden. Ins Deutsche von Fürstenthal, Baumgarten und M. E. Stern, das Original wird jetzt von Yahuda ediert. Von „Probleme der Seele" ist eine hebräische Uebersetzung von Broydé erschienen und in diesen Tagen das arab. Original von Goldziher herausgegeben worden.

6. Gabirol:

Salomo ben Jehuda ibn Gabirol (ar. Abu Ajjub Suleiman b. Ja'hja ibn Gabirol) 1021—1070, lat. Avicebrol, Avicebron, Dichter und Philosoph. — „Fons vitae" ist der lat. Titel des verlorenen arab. Originals, ediert von Baeumker, hebräischer Auszug von Schemtob ibn Falaqera, ediert von Munk, der die Identität des für einen Araber gehaltenen Philosophen Avicebron mit Gabirol nachgewiesen hat. — Buch der Verbesserung der Sitten, ins Hebr. übersetzt von Jehuda ibn Tibbon. Perlenlese (zweifelhaft) — Gedichte — Khether Malchuth, philosophisches Gedicht in Gebetform. — De anima, lat. Uebersetzung eines arabisch verfassten Buches über die Seele wird fälschlich Gabirol zugeschrieben. —

7. Abraham bar Chija:

Abr. b. Ch. Albarg'eloni 1065—1136. Berühmter Mathematiker und Astronom. Er war eine Art Polizeiminister und führte den Titel „Nasi", „Fürst", er verteidigte in öffentlichen Disputationen das jüdische Kalendersystem. — Mathematische Enzyklopädie. — Uebersetzung der Electiones des Imrani (1135). — Geometrie — Astronomische Tafeln. — Philosophisch-homiletische Schrift: „Betrachtung der Seele", ediert von Freimann.

8. Moses ibn Esra:

(arab. Abu Harun Mose) 1070—1139, fruchtbarer Dichter u. Philosoph. — Liederkranz (Anak, Tarschisch) — Liturgische Dichtungen, besonders Bussgebete — „Unterredung u. Erinnerung", Abhandlung über Rede u. Dichtkunst — „Arugath hab-Bossem" philosophische Schrift, ed. in Zion II.

9. Abraham ibn Esra:

Abraham ben Meir ibn Esra aus Toledo geb. 1088/89 st. 1167 ein unruhiger vielseitiger Geist, berühmt als Dichter, Grammatiker, Exeget und Philosoph. Er bereiste Afrika und Palästina, verweilte in Tiberias u. Babylonien, ging dann nach Italien, blieb längere Zeit in Rom und Mantua, besuchte London und starb auf der Rückreise nach Spanien. Unter seinen Werken nehmen die Kommentare zu fast allen Büchern der heiligen Schrift den ersten Platz ein. Eine Zusammenstellung der philosophisch bedeutsamen Stellen aus den Werken Ibn Esras bei Krochmal, More Nebukhe has-Seman, Pf. XVII. —

10. Jehuda Hallewi:

Abulhassan Jehuda Hallewi ist um 1086 im christlichen Spanien geboren, er war ein Schüler Alfâssis (in der talmudischen Lehranstalt zu Lucena), verriet schon früh ein grosses Dichtertalent. In seinem Mannesalter lebte er als praktischer Arzt in Cordova und Toledo. Hallewi wird als der hervorragendste jüdische Nationaldichter betrachtet. Aus seinen zahlreichen Dichtungen ragen besonders die „Zioniden" herovr, die auch die bekanntesten sind. Um das Jahr 1140 verliess er Toledo, wo er ein Lehrhaus begründet hatte, und trat eine Wallfahrt nach dem heiligen Lande an. Er scheint sein Ziel erreicht und Jerusalem besucht zu haben, doch sind seine letzten Lebensschicksale unbekannt geblieben, weshalb wohl sich die Legende gerade dieses Zeitabschnittes im Leben Hallewis bemächtigt hat. Sein philosophisches System hat Hallewi in dem arabisch geschriebenen Werke: „Kusari" niedergelegt. Der volle arabische Titel ist jedoch (כתאב אלחגֿה ואלדליל . . .): Kitâb al-Chuġah waddalil fi Nusrah Din addsalil: Buch der Argumentation und der Demonstration zur Verteidigung der gedemütigten Religion. Der arabische Text ist zusammen mit der hebräischen Uebersetzung des Jehuda ibn Tibbon von H. Hirschfeld ediert worden. Andere Uebersetzungen: Lateinisch von Buxtorf, spanisch von Jakob Abendana, deutsch von Jolowicz und D. Cassel und eine (nach d. arab. Original) von H. Hirschfeld (Breslau 1885). Das Buch ist oft mit zahlreichen hebräischen Kommentaren ediert worden.

11. Josef ibn Sadik:

Josef ibn Saddik (Zaddik, Siddik?), arab. Abu Omar. um 1080–1149. Richter (Dayan, Rabbiner) von Cordova. Ibn Saddik versuchte sich in Dichtungen. Für die Philosophie kommt sein arabisch abgefasstes Werk: Olam Katon: Mikrokosmos, in Betracht. Wir besitzen eine hebräische Uebersetzung von Moses Tibbon (?) ediert von Jellinek, neuerdings von Horovitz.

12. Abraham ibn Daud:

Abraham ibn Daud Hallewi aus Toledo, geb. um 1110, st. 1180 den Märtyrertod. Er trieb Arzneikunde, Philosophie und Geschichte. Seine geschichtlichen Studien dienten besonders dem Zwecke, die Traditionskette der mündlichen Lehre gegen die Karäer nachzuweisen. Er schrieb das „Seder hak-Kabbala": Die Reihenfolge der Tradition, eine Geschichte Roms (von Romulus bis Reccared, dem West-

gothen) und die Geschichte der Juden während des zweiten Tempels. Sein philosophisches Werk Ha-Emuna ha-Rama: der erhabene Glaube, von dem ein Exemplar des arabischen Originals um 1485—1520 noch vorhanden war, ist von Samuel Motot ins Hebräische übersetzt worden (1392), von dieser Uebersetzung existiert eine Handschrift (Mantua 81). Die von S. Weil edierte (und mit einer deutschen Uebersetzung versehene) Uebersetzung ist von Salomon ben Labi (um dieselbe Zeit).

13. Maimuni:

Moses ben Maimuni, arabisch: Abu Imran Mûsa ben Maimuni Obaid Allah, geb. 14. Nissan (30. März nach 1 Uhr Mittags) 1135 in Cordova, st. am 20 Tebheth (13 Dezember 1204) in Fostat in Egypten. Seine Jugend fällt in die Zeit der Bedrückung der Juden durch die Almohaden, vor der sich die Familie M. nach Fez in Nordafrika flüchtete, wo M. nebst dem jüdischen Schrifttum auch medizinischen und philosophischen Studien oblag. Die Frage, ob M. in Fez zum Scheine den Islâm bekannte, ist strtitig. 1165 zog die Familie M. nach Fostat (Alt-Kairo). Nach dem Tode des Vaters (1166) betrieb M. zusammen mit seinem Bruder David einen Juwelenhandel. Nach dem Tode des Bruders widmete er sich der Arznei und wurde Leibarzt der Prinzen und der Hofbeamten. Noch grösser aber war sein Ruf als talmudische Autorität. Zahlreiche Jünger strömten nach Kairo, um seine Vorträge zu hören, und die jüdischen Gemeinden von Nah und Fern wandten sich an ihn als an die höchste Instanz in religiösen Fragen. Seine hervorragendsten Werke: Der Mischna-Kommentar, in dem sich die philosophischen Abhandlungen über die dreizehn Glaubensartikel (Synh., Kap. 10) und die Acht Kapitel (Einleitung zum Traktat Aboth) befinden. Der grosse Kodex: Mischna Thora (oder: Jad ha-chasaka), dessen erstes Buch gleichsam die philosophische Einleitung bildet. Sein berühmtes philosophisches Hauptwerk, der More Nebukhim ist von Samuel ibn Tibbon ins Hebräische übersetzt worden und in dieser Uebersetzung oft mit zahlreichen hebräischen Kommentaren ediert worden. Die Uebersetzung Al-Charisis ist vor kurzem erschienen. Das arabische Original hat Munk ediert und mit einer französischen Uebers. versehen. Der More ist ins Lateinische und in mehrere moderne Sprachen übersetzt worden, ins Deutsche: I von Fürstenthal (1839), II von M. E. Stern (1864) und III von Scheyer (1838). Von den zahlreichen Responsen und Sendschreiben an Gemeinden sind Iggereth hasch-Schemad, zur Verteidigung der Kryptomuhammedaner, Iggereth Theman, gegen die falschen Messiasse, und Ma'amar Thechijath-ham-Methim, über die Auferstehung, die berühmtesten. Seiner Tätigkeit als Arzt entspricht eine Reihe medizinischer Schriften. —

H. Fleischmann, Breslau, Ohlauerstr 5









